

(٧٠٩)

إشكالات و أجوبة
من مصنفات علوم القران

د/ يوسف بن حمود الحوشان

١٤٤٤هـ

نسخة أولية من غير ترتيب او مراجعة
ومتاح لكل أحد الاستفادة منها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اما بعد

فهذه نصوص جمعت باستخدام برنامج شاملة وورد من برمجيات الدكتور سعود العقيل بواسطة المكتبة الشاملة

معتمدة على توظيف الكلمة المفتاحية وتوفير النصوص للباحثين لتحريرها والاستفادة منها وهي مشاعة لمن يستفيد منها

وسيتبعها نصوص أخرى يسر الله نشرها والله الموفق

يوسف بن حمود الحوشان

yhoshan@gmail.com

https://t.me/dralhoshan تليجرام

"[النحل/ ٥٣] فلما لم يكن موضعا له ولا للعطف حكم بزيادة الفاء، لأنها قد ثبتت زائدة «١» حيث لا إشكال في زيادتها، وذلك قوله:

لا تجزعي إن منفسا أهلكته ... وإذا هلكت فعند ذلك فاجزعي

«٢» ألا ترى أن إحدى الفاءين لا تكون إلا زائدة، لأن (إذا) إنما يقتضي «٣» جوابا واحدا. وأما بعد «٤» الجزاء في المعنى، فلأن الجزاء ما كان بإثبات معنى أو نفيه، فأما ما كان واقعا لا محالة، فإنه لا يكون من باب الجزاء، والموت ملاق لهم، فروا أو لم يفروا.

فإن قلت: فقد تقول في الجزاء: لأضربنك إن سكت أو نطقت، ولأعطينك إن خرجت أو أقمت فإن هذا كلام متسع فيه مخرج عن أصله. وحكمه إذا استعمل حرف المجازاة أن يفعل الإعطاء إذا وقع الخروج، ثم يبدو له أن يفعله في جميع الأحوال فيقول بعد: أو أقمت. وقد يصح أن يحمل هذا الكلام

---

(١) كذا في (ط). وفي (م) «زيادة».

(٢) من قصيدة للنمر بن تولب، وقبله:

قامت تبكي أن سبأت لفتية ... زقا وخابية بعود مقطع

أي: بكت لأني اشتريت الخمر ببعير هزيل منقطع، فيقول لها: لا تجزعي إن أهلكت متاعا نفيسا، والمنفس: الشيء الذي يتنافس فيه ويرغب، بل لك أن تجزعي إذا هلكت أنا وقضيت. انظر شرح أبيات المغني للبغدادي ٤/ ٥٢، الخزانة ١/ ١٥٢ وفيها: إن منفس.

(٣) في (ط): تقتضي.

(٤) في (ط): بعد.." (١)

"وأما قوله: كن فإنه وإن كان على لفظ الأمر فليس بأمر، ولكن المراد به الخبر، كأن التقدير يكون فيكون وقد قالوا: أكرم بزيد، فاللفظ لفظ الأمر، والمعنى والمراد: الخبر، ألا ترى أنه بمنزلة: ما أكرم زيدا، فالجار والمجرور في موضع رفع بالفعل. وفي التنزيل: قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا [مريم/ ٧٥] فالتقدير: مده الرحمن. وإذا لم يكن قوله: كن أمرا في المعنى، وإن كان على لفظه؛ لم يجز أن تنصب الفعل بعد الفاء بأنه جوابه، كما لم يجز النصب في الفعل الذي تدخله الفاء بعد الإيجاب نحو: آتيك فأحدثك، إلا أن يكون في شعر نحو قوله «١»:

ويأوي إليه المستجير فيعصما ومما يدل على امتناع النصب في قوله: فيكون أن الجواب بالفاء مضارع للجزاء. يدل على ذلك أنه يؤول في المعنى إليه. ألا ترى أن: اذهب فأعطيك معناه: إن تذهب أعطيتك [والأجود إن ذهبت أعطيتك] «٢» فلا يجوز: اذهب فتذهب. لأن المعنى يصير: إن ذهبت ذهبت، وهذا كلام لا يفيد، كما يفيد إذا اختلف الفاعلان والفعلان،

---

(١) الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي ١/٤٤

نحو: قم فأعطيك، لأن المعنى: إن قمت

فجعلوا ما جاء في الآية مجازا لا حقيقة، فاعرف ذلك؛ إنه خلاف مذهبه». اهـ كذا وردت العبارة، وفيها **إشكال** في قوله: خلاف مذهبه.

(١) عجز بيت لطرفة بن العبد، وصدره:

لنا هضبة لا ينزل الذل وسطها وورد البيت في (ط) كاملا. انظر الديوان/ ١٩٤.

(٢) ما بين المعقوفتين سقطت من (م).." [(١)]

"٢٢٢ - فصل، القول في الفصل والوصل

- من أسرار البلاغة، عطف الجمل بعضها على بعض، أو ترك العطف

- عطف المفرد، والجمل المعطوف بعضها على بعض على ضربين: الأول أن يكون للمعطوف عليها موضع في الإعراب، وحكمها حكم المفرد، الثاني: أن تَعطِفَ على الجملةِ العاريةِ الموضعِ من الإعراب، جملة أخرى، وهو موضع **الإشكال** في العطف بالواو دون غيرها، وبيان ذلك وتفسيره.

٢٢٦ - عطف الجمل بالواو، ومكان الصلة بينهما، والقوانين في فصل الجمل ووصلها

٢٢٧ - الصفة والتأكيد لا تحتاج إلى شيء يصلها بالموصوف أو المؤكد، وأمثلة ذلك

٢٣٠ الإثبات بالحرفين "إن" و "إلا"

٢٣١ - الجملة يظهر فيها وجوب العطف، ثم يترك العطف لعارض يجعلها كالأجنبية، وأمثلة ذلك

٢٣٣ - لا يعطف الخبر على الاستفهام بيان العطف على **جواب** الشرط

٢٣٥ - ما يوجب الاستئاف وترك العطف، وأمثله

٢٤٠ - ما جاء في التنزيلِ من لفظِ "قال"، مَفصولاً غيرَ معطوف

٢٤٣ - فصل، في أن ترك العطفِ يكونُ إمَّا للاتصالِ إلى الغاية، أوِ الانفصال إلى الغايةِ، والعطفُ لما هو واسطةٌ بين الأمرين

٢٤٤ - فصل دقيق، الجملة لا تعطف على ما يليها، ولكن تعطف على جملة بينها وبينها جملة أو جملتان

٢٤٥ - بيان في العطف في الشرط والجزاء، وبيان ذلك

٢٤٩ - فصول شتى في أمر "اللفظ" و "النظم"، فيها شحذ للبصيرة، وزيادة كشف عما فيها من السريرة

فصل، غلط بعض من يتكلم في شأن "البلاغة"، لأنه ليس في جملة الخفايا أغرب مذهبًا في الغموض من مزايا البلاغة، وأن ما قاله العلماء في صفة "البلاغة" رموزٌ لا يَفْهمُها إلاَّ مَنْ هُوَ في مثل حالهم من لطف الطبع، ومثاله.

---

(١) الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي ٢/٢٠٥

٢٥١ - كلام الجاحظ في شأن إعجاز القرآن، وما غلط فيه من قدم الشعر بالمعنى، وأقل الاحتفال باللفظ

٢٥٢ - معرفة الشعر وتمييزه، والأخبار في ذلك." (١)

"ظاهر قوله تعالى: ﴿فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك﴾ [النساء: ١١] فلم يجعل للبنات وإن كثرن شيئا إلا الثلثين؛ وهذا ساقط، فإن الموضع الذي قضينا فيه باشتراك بنت الابن مع ابن أخيها واشتراك ابن الابن مع عمته ليس حكما بالسهم الذي اقتضاه قوله تعالى: ﴿فلهن ثلثا ما ترك﴾ [النساء: ١١] وإنما هو قضاء بالتعصيب.

والدليل عليه اشتراكهما معه إذا كانتا بإزائه، وإن كان ذلك زيادة على الثلثين، وهذا قاطع جدا. ولو قال قائل: إنه لو وازاها ما رد عليها، ولا شاركته مراعاة لهذا الظاهر لقيل له: لا حجة لك في هذا الظاهر؛ لأن هذا حق أخذ بالسهم، وهذا حق أخذ بالتعصيب؛ وما يؤخذ بالتعصيب يجوز أن يزيد على الثلثين بخلاف السهم المفروض المعين؛ ألا ترى أن رجلا لو ترك عشر بنات وابنا واحدا، لأخذت البنات أكثر من الثلثين، ولكن ذلك لما كان بالتعصيب لم يقدح في الذي يجب بالسهم؛ وفي ذلك تفصيل طويل بيانه في الفرائض.

[مسألة قوله تعالى فإن كن نساء فوق اثنتين]

المسألة السادسة: قوله تعالى: ﴿فإن كن نساء فوق اثنتين﴾ [النساء: ١١] وهي معضلة عظيمة فإنه تعالى لو قال: فإن كن اثنتين فما فوقهما فلهن ثلثا ما ترك لانقطع النزاع، فلما جاء القول هكذا مشكلا وبين حكم الواحدة بالنصف وحكم ما زاد على الاثنتين بالثلثين، وسكت عن حكم البنتين أشكلت الحال، فروي عن ابن عباس أنه قال: تعطى البنات النصف، كما تعطى الواحدة؛ إلحاقا للبنتين بالواحدة من طريق النظر؛ لأن الأصل عدم الزيادة على النصف، وأن ذلك لما زاد على البنتين فتختص الزيادة بتلك الحال. **الجواب**: أن الله سبحانه وتعالى لو كان مبينا حال البنتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعا، ولكنه ساق الأمر مساق **الإشكال**؛ لتتبين درجة العالمين، وترتفع منزلة المجتهدين في أي المرتبتين [في] إلحاق البنتين أحق؟." (٢)

"المسألة الثالثة: فما معنى هذه الآية؟ قلنا: هي آية بديعة، ومعناها على الناس مرتبك، وقد بيناها في قبس الموطأ، وفي " ملجئة المتفقهين ".

لبابه أن قوله: (اتقوا) أمر.

وقوله: ﴿لا تصيبن الذين ظلموا﴾ [الأنفال: ٢٥] نهي، ولا يصلح أن يكون النهي **جواب** الأمر، فيبقى الأمر بغير **جواب**، فيشكل الخطاب.

والدليل على أن قوله: ﴿لا تصيبن الذين ظلموا﴾ [الأنفال: ٢٥] نهي دخول النون الثقيلة فيه، وهي لا تدخل إلا على فعل النهي، أو **جواب** القسم.

---

(١) دلائل الإعجاز ت شاكر، الجرجاني، عبد القاهر ص/٦٧٥

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ط العلمية، ابن العربي ١/٤٣٦

ولا تظنوا أن إشكال هذه الآية حدث بين المتأخرين؛ بل هو أمر سالف عند المتقدمين، ولذلك قرأها قوم: واتقوا فتنة أن تصيب الذين ظلموا منكم خاصة.

وقرأها آخرون: واتقوا فتنة لتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة.

وهكذا يروى فيها عن أبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وكان يقول ابن مسعود إذا قرأها: ما منكم من أحد إلا وله فتنة في أهله وماله.

وكان الزبير يقول: كنا نظنها لغيرنا فإذا بها قد أصابتنا.

وكذلك كان يرى ابن عباس.

وأما فتنة الرجل في أهله فلا تتعداه، ولا تأخذ بالعقوبة سواه، وإنما المعنى في الآية ما ذكرناه.

فأما اعتراضهم بالإعراب وهي:

المسألة الرابعة: فقد أوضحناها في الرسالة الملجئة وقلنا: فيها ثلاثة أقوال: الأول: أنه أمر ثم نهي، كل واحد مستقل بنفسه، كما تقول: قم غدا.

لا تتكلم اليوم.

الثاني: الإعراب اتقوا فتنة إن لم تتقوها أصابتكم.

فأما الأول فضعيف؛ لأن قول: (اتقوا فتنة) ليس بكلام مستقل، فيصح أن يتركب عليه غيره.." (١)

"والنكاح وبابه إنما هو من المصالح، ومصلحة العبد موكولة إلى السيد، هو يراها ويقيمها للعبد، ولذلك زوج الأمة بملكه لرقبتها، لا باستيفائه لبضعها.

والدليل على صحة ما نقوله من ذلك أنه لا يملك بضع امرأته وإن كان يملكها، ويملك بضع أخته من الرضاع أمة، وإن كان لا يستوفيه. والمالكية في رقبة العبد كالمالكية في رقبة الأمة.

والمصلحة في كل واحد منهما بيد السيد استيفاؤها وإقامتها والنظر إليها، ومنها ومن عدمهم الطلاق فإنه يملكه العبد بملك عقده. وهذا لا يلزم؛ لأن للسيد نظرا في المصلحة، فإن أسقطها العبد فقد أسقط خالص حقه الذي له، وقد نرى الثيب لا تملك الطلاق، ولا يملك عليها النكاح، ويملك النكاح على السفيه المولى عليه، ولا يملك عليه الطلاق، ويملك عليه البيع والشراء، ولا يملك هو الإقالة ولا الفسخ، ولا العتق؛ فدل على أن مطلق كل واحد من العينين غير مطلع الآخر، فافترقا.

فإن قيل: لو أراد المملوكين لقال من عبيدكم.

قلنا عنه جوابان: أحدهما: أنه قال بعده: (وإمائكم)، ولو أراد الناس لما جاء بالهمزة. كما تقدم، ولذلك قرأها الحسن من عبيدكم، وليبين الإشكال ويرفع اللبس.

الثاني: أن هذا اللفظ لو قدرناه كما زعموا لكان عاما، وكنا نحكم بعمومه فيمن كان حرا أو عبدا، كما حكمنا بعمومه فيمن كانت أمة لله أو لأحد من خلقه بتمليكه إياها له.

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ط العلمية، ابن العربي ٣٩٢/٢

[مسألة معنى قوله تعالى إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله]

المسألة الخامسة: قوله: ﴿إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله﴾ [النور: ٣٢].

وهذا فيه قولان: أحدهما: يغنيهم الله من فضله بالنكاح، كقوله: ﴿وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته﴾ [النساء: ١٣٠] يعني النكاح من غيره.

الثاني: يغنيهم بالمال، وهو اختيار جماعة من السلف؛ فروي عن ابن عمر أنه قال:." (١)

"فإن قيل: إنما تكون صلة في أثناء الكلام، كقوله: ﴿لئلا يعلم أهل الكتاب﴾ [الحديد: ٢٩] وقوله: ﴿ألا تسجد إذ أمرتك﴾ [الأعراف: ١٢] ونحوه؛ فأما في ابتداء الكلام فلا يوصل بها إلا مقرونة بألف، كقوله: ﴿ألا إن وعد الله حق﴾ [يونس: ٥٥].

فأجابوا عنه بأن قالوا: إن القرآن ككلمة واحدة، وليس كما زعموا؛ لأنه لو وصل بها ما قبلها لكانت: أهل التقوى وأهل المغفرة لا أقسم بيوم القيامة.

وهذا لا يجوز، حتى إن قوما كرهوا في القراءة أن يصلوها بها، ووقفوا حتى يفرقوا بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم، ليقطعوا الوصل المتوهم.

واجواب الصحيح أن نقول: إن الصلة بها في أول الكلام كصلة آخره بها، كذكرها في أثنائه؛ بل ذكرها في أثنائه أبلغ في الإشكال، كقوله: ﴿ما منعك ألا تسجد﴾ [الأعراف: ١٢] ولو كان هذا كله خارجا عن أسلوب البلاغة، قادحا في زين الفصاحة، مثبجا قوانين العربية التي طال القرآن بها أنواع الكلام، ولاعترض عليه به الفصحاء البلغ، والعرب العرب، والخصماء اللد، فلما سلموا فيه تبين أنه على أسلوبهم جار، وفي رأس فصاحتهم منظوم، وعلى قطب عربيتهم دائر، وقد عبر عنه سعيد بن جبير وغيره من محققي المفسرين، فقالوا: قوله: ﴿لا أقسم﴾ [البلد: ١] قسم.

المسألة الخامسة فإن قيل: كيف أقسم الله سبحانه بغيره.

قلنا: هذا قد بينا الجواب عنه على البلاغ في كتاب قانون التأويل، وقلنا: للباري تعالى أن يقسم بما شاء من مخلوقاته تعظيما لها.

فإن قيل: فلم منع النبي – صلى الله عليه وسلم – من القسم بغير الله؟ قلنا: لا تعلل العبادات. ولله أن يشرع ما شاء، ويمنع ما شاء [ويبيح ما شاء]، وينوع المباح والمباح له، ويغاير بين المشتركين، ويماثل بين المختلفين، ولا اعتراض عليه فيما كلف من ذلك، وحمل فإنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

فإن قيل. فلم قال النبي – صلى الله عليه وسلم – في الحديث الصحيح للأعرابي الذي قص عليه دعائم." (٢)

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ط العلمية، ابن العربي ٣/٣٩٣

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ط العلمية، ابن العربي ٤/٣٩٦

"قالوا: ولم يقل: بسم الله الرحمن الرحيم ثم قال:- بعد أن عد الحمد لله رب العالمين آية- يقول العبد الرحمن الرحيم فعدها آية، قالوا: ثم قال: يقول العبد:

مالك يوم الدين فعدها آية، ثم قال: يقول العبد: إياك نعبد وإياك نستعين فعدها آية، فتمت أربعا، ثم قرأ إلى آخر السورة، فقال: هؤلاء لعبدي، فقال: هؤلاء ولم يقل: هاتان «١» فدل ذلك على ثلاث آيات لتتم سبع آيات، إذ أجمع المسلمون على أنها سبع آيات.

قالوا: فدل هذا الحديث على أن أنعمت عليهم آية، وأن بسم الله الرحمن الرحيم ليست بآية» «٢» «٣» اه.

قالوا: ولأنه سبحانه وتعالى قال: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين، فلم يذكر البسملة، ولو كانت منها لذكرها ... اه (٤/ ١٠٣).

وقال الزيلعي: وهذا الحديث ظاهر في أن البسملة ليست من الفاتحة، وإلا لابتدأ بها، لأن هذا محل بيان واستقصاء لآيات السورة، حتى أنه لم يخل منها بحرف، والحاجة إلى قراءة البسملة أمس ليرتفع **الإشكال**.

قال ابن عبد البر: حديث العلاء هذا قاطع تعلق المتنازعين، وهو نص لا يحتمل التأويل، ولا أعلم في سقوط البسملة أبين منه اه نصب الراية (١/ ٣٣٩) وراجع التمهيد لابن عبد البر (٢/ ٢٣٠).

قال النووي: وأجاب أصحابنا وغيرهم ممن يقول: إن البسملة آية من الفاتحة بأجوبة:

أحدها: أن التنصيف عائد إلى جملة الصلاة لا إلى الفاتحة، هذا حقيقة اللفظ.

والثاني: أن التنصيف عائد إلى ما يختص بالفاتحة من الآيات الكاملة.

والثالث: معناه فإذا انتهى العبد في قراءته إلى الحمد لله رب العالمين اه شرح مسلم (٤/ ١٠٣).

وأرى أن **الجواب** الأول مخالف لما تقدم أن ذكرته عنه قبل قليل من أن المراد من قوله: قسمت الصلاة: أي الفاتحة ...

ثم أن الشوكاني قال عقب نقله لكلام النووي هذا:- ولا يخفى أن هذه الأجوبة منها ما هو غير نافع ومنها ما هو متعسف اه. نيل الأوطار (٢/ ٢٠٨).

(١) سيأتي كلام المصنف على هذا قريبا.

(٢) في بقية النسخ: ليست آية.

(٣) يقول الإمام الداني: وحديث مالك وغيره عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبي السائب مولى هشام بن زاهرة (هكذا) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: يؤذن بأن الآية السادسة أيضا أنعمت عليهم ويدل دلالة قطعية على أن بسم الله الرحمن الرحيم ليست من أم القرآن ولا من غيرها من السور، وكل من لم ير قراءتها في الصلاة الفريضة فليست عنده آية اه البيان في عد القرآن ورقة (١٨/ أ) وراجع تفسير القرطبي (١/ ٩٤).." [1]

---

(١) جمال القراء وكمال الإقراء ت عبد الحق، السخاوي ، علم الدين ٢/ ٥١٢

"وعلى بناء «فتنوا» للمفعول، يعود الضمير للذين هاجروا، وفى الثانية (١) إلى الأخسرين.

وأما فائدة اختلاف القراءات فكثير غير ما تقدم:

منها ما فى ذلك من نهاية البلاغة، وكمال الإعجاز، وغاية الاختصار؛ إذ كل قراءة بمنزلة آية، إذ كان تنوع اللفظ بكلمة يقوم (٢) مقام آيات، ولو جعلت دلالة كل لفظ آية على حدتها لم يخف ما كان فى ذلك من التطويل.

ومنها ما فى ذلك من عظيم البرهان وواضح (٣) الدلالة؛ إذ هو مع كثرة [هذا الاختلاف] (٤) لم يتطرق إليه تضاد ولا تناقض، بل كله (٥) يصدق بعضه بعضا، ويبينه ويشهد له.

القول الثانى: أنها ناقصة، وفى خبرها القولان المشهوران بين البصريين والكوفيين، هل هو محذوف، واللام متعلقة به وإليه ذهب البصريون؟ أو هو اللام، وما جرته كما هو مذهب الكوفيين؟

الوجه الثانى: أن تكون المخففة من الثقيلة.

قال الزمخشرى: «وإن عظم مكرهم وتبالغ فى الشدة، فضرب زوال الجبال منه مثلا لتفاقمه وشدته، أى: وإن كان مكرهم معدا لذلك».

وقال ابن عطية: «ويحتمل عندى أن يكون معنى هذه القراءة: تعظيم مكرهم، أى: وإن كان شديدا إنما يفعل ليذهب به عظام الأمور»، فمفهوم هذين الكلامين أنها مخففة؛ لأنه إثبات.

والثالث: أنها شرطية، وجوابها محذوف، أى: وإن كان مكرهم مقدرا لإزالة أشباه الجبال الرواسى، وهى المعجزات والآيات، فالله مجازيهم بمكرهم، وأعظم منه.

وقد رجح الوجهان الأخيران على الأول، وهو: أنها نافية؛ لأن فيه معارضة لقراءة الكسائى فى ذلك؛ لأن قراءته تؤذن بالإثبات، وقراءة غيره تؤذن بالنفى.

وقد أجاب بعضهم عن ذلك: بأن الجبال فى قراءة الكسائى مشار بها إلى أمور عظام غير الإسلام ومعجزاته، لمكرهم صلاحية إزالتها، وفى قراءة الجماعة مشار بها إلى ما جاء به النبى المختار- صلوات الله وسلامه عليه- من الدين الحق، فلا تعارض إذ لم يتواردا على معنى واحد نفيا، وإثباتا.

وأما قراءة الكسائى ففي: «إن» وجهان:

مذهب البصريين أنها المخففة واللام فارقة، ومذهب الكوفيين أنها نافية، واللام بمعنى: «إلا» وقد تقدم تحقيق المذهبين.

وقرأ عمر، وعلى، وعبد الله، وزيد بن على، وأبو سلمة وجماعة- رضى الله عنهم- وإن كاد مكرهم لتزول كقراءة الكسائى، إلا أنهم جعلوا مكان نون: «كان» دالا، فعل مقاربة، وتخريجها كما تقدم، ولكن الزوال غير واقع.

وقرئ: لتزول بفتح اللامين، وتخريجها على إشكالها أنها جاءت على لغة من لا يفتح لام كى. ينظر اللباب (١١/ ٤١٢، ٤١٣).

(١) فى د، ز، ص: التسمية.

(٢) فى م: تقوم.

(٣) فى م: وأوضح.

(٤) فى م: الخلاف.

(٥) فى د: كل.." (١)

"الرحمن الرحيم* وقاتلوا المشركين كافة [التوبة: ٣٦] وفى نظائرها من الآى؟

وإلى منعهما ذهب الجعبرى، ورد على السخاوى فقال: إن كان نقلا فمسلم، وإلا فيرد (١) عليه أنه (٢) تفريع على غير أصل ومصادم لتعليله.

قلت: لعل الجعبرى لم يقف على كلامه، وإلا فهو (٣) قد أقام الدليل على جوازها فى أولها كما تقدم.

وإذا تأصل ذلك بنى عليه هذا، وقد أفسد أدلة المانعين وألزمهم القول بها قطعا كما تقدم، وليس هذا مصادما لتعليله؛ لأنه لم يقل بالمنع حتى يعلله، فكيف يكون له تعليل؟

والله أعلم. [لكن فى قوله: (ألا ترى ..) إلخ نظر؛ لأنه محل النزاع] (٤).

قال المصنف: والصواب أن من ترك البسملة فى [وسط] (٥) غيرها أو جعل الوسط تبعا للأول (٦) لا إشكال عنده فى تركها، وأما من بسمل فى الأجزاء مطلقا: فإن اعتبر بقاء أثر العلة التى من أجلها حذفت البسملة أولها، [وهو] (٧) نزولها بالسيف، كالشاطبى [وأتباعه] (٨) لم يبسمل، وإن لم يعتبر البقاء أو لم يرها علة بسمل، والله أعلم.

ص:

وإن وصلتها بآخر السور ... فلا تقف وغيره لا يحتجر

ش: (إن) شرطية و (وصلتها) جملة الشرط، وهى ماضية، ومعناها الاستقبال، والجار يتعلق ب (وصلت)، والفاء للجواب، وجملة الجواب (٩) محلها جزم لاقترانها بالفاء، (وغيره لا يحتجر) اسمية.

أى: أنك إذا بسملت بين السورتين أمكن أربعة أوجه: وصلها بالآخر مع الأول، وفصلها عنهما، وقطعها عن الآخر مع وصلها بالأول. وهذه الثلاثة داخلة فى قوله:

(وغيره لا يحتجر) وهى جائزة إجماعا.

والرابع: وصل البسملة بالآخر (١٠) مع الوقف عليها، وهو ممتنع؛ لأن البسملة للأوائل لا للأواخر، وقال فى «التيسير»: لا يجوز.

فإن قلت: كان ينبغى أن يقول: «فلا سكت»؛ لأنه لا يلزم من امتناع الوقف امتناع السكت، وكلاهما ممنوع، كما اعترض به الجعبرى كلام الشاطبى.

قلت: الذى نص عليه أئمة هذا الشأن إنما هو الوقف خاصة، كما هو صريح كلام

---

(١) شرح طيبة النشر للنويري، النويري، محب الدين ١/١٦٧

(١) فى ص: فرد.

(٢) فى م: لأنه.

(٣) فى ص: فقد.

(٤) سقط فى م.

(٥) سقط فى م.

(٦) فى م: فهو.

(٧) سقط فى ص.

(٨) سقط فى م.

(٩) فى ز، ص، م: الشرط.

(١٠) فى م: مع الآخر.." (١)

"(غير) القياس فيها الإتباع بالخفض؛ لأنه مستثنى من النفى، وهو متصل، ويجوز نصبه على الاستثناء، قال سيبويه: والنصب عربى جيد، وقرئ به فى السبع (١) فى قوله:

---

(١) قرأ ابن كثير، وأبو عمرو برفع «امرأتك»، والباقون بنصبها. وفى هذه الآية كلام كثير:

أما قراءة الرفع ففيها وجهان:

أشهرهما- عند المعربين-: أنه على البدل من «أحد» وهو أحسن من النصب؛ لأن الكلام غير موجب.

وهذا الوجه رده أبو عبيد بأنه يلزم منه أنهم نهوا عن الالتفات إلا المرأة فإنها لم تنه عنه، وهذا لا يجوز، ولو كان الكلام: «ولا يلتفت» برفع «يلتفت» - يعنى على أن تكون «لا» نافية- فيكون الكلام خبرا عنهم بأنهم لم يلتفتوا إلا امرأته فإنها تلفتت- لكان الاستثناء بالبدلية واضحا، لكنه لم يقرأ برفع «يلتفت» أحد.

واستحسن ابن عطية هذا الإلزام من أبى عبيد، وقال: «إنه وارد على القول باستثناء المرأة من «أحد» سواء رفعت «المرأة» أو نصبتها.

وهذا صحيح، فإن أبا عبيد لم يرد الرفع لخصوص كونه رفعا، بل لفساد المعنى، وفساد المعنى دائر مع الاستثناء من «أحد»، وأبو عبيد يخرج النصب على الاستثناء من «بأهلك»، ولكنه يلزم من ذلك إبطال قراءة الرفع، ولا سبيل إلى ذلك؛ لتواترها.

وقد انفصل المبرد عن هذا **الإشكال** الذى أورده أبو عبيد بأن النهى فى اللفظ ل «أحد» وهو فى المعنى للوط- عليه الصلاة والسلام- إذ التقدير: لا تدع منهم أحدا يلتفت، كقولك لخادمك: «لا يقم أحد» النهى ل «أحد» وهو فى المعنى للخادم؛ إذ المعنى: لا تدع أحدا يقوم. فآل **الجواب** إلى أن المعنى: لا تدع أحدا يلتفت إلا امرأتك فدعها تلتفت، هذا مقتضى الاستثناء كقولك: «لا تدع أحدا يقوم إلا زيدا» معناه: فدعه يقوم. وفيه نظر؛ إذ المحذور الذى قد فر منه أبو عبيد موجود

---

(١) شرح طيبة النشر للنويري، النويري، محب الدين ١/٢٩٧

هو أو قريب منه هنا.

والثاني: أن الرفع على الاستثناء المنقطع.

وقال أبو شامة: «قراءة النصب أيضا من الاستثناء المنقطع؛ فالقراءتان عنده على حد سواء»، قال: «الذى يظهر أن الاستثناء على كلتا القراءتين منقطع، لم يقصد به إخراجها من المأمور بالإسراء بهم، ولا من المنهيين عن الالتفات، ولكن استؤنف الإخبار عنها، فالمعنى: لكن امرأتك يجرى لها كذا وكذا، ويؤيد هذا المعنى أن مثل هذه الآية جاءت فى سورة الحجر وليس فيها استثناء البتة، قال تعالى: فأسر بأهلك ... الآية [الحجر: ٦٥].

فلم تقع العناية فى ذلك إلا بذكر من أنجاهم الله تعالى، فجاء شرح حال امرأته فى سورة هود تبعا لا مقصودا بالإخراج مما تقدم، وإذا اتضح هذا المعنى علم أن القراءتين وردتا على ما تقتضيه العربية فى الاستثناء المنقطع، وفيه النصب والرفع: فالنصب لغة أهل الحجاز، وعليه الأكثر، والرفع لغة تميم، وعليه اثنان من القراء».

قال أبو حيان: «وهذا الذى طول به لا تحقيق فيه؛ فإنه إذا لم يقصد إخراجها من الأمور بالإسراء بهم، ولا من المنهيين عن الالتفات، وجعل استثناء منقطعا- كان من المنقطع الذى لم يتوجه عليه العامل بحال، وهذا النوع يجب فيه النصب على كلتا اللغتين- وإنما تكون اللغتان فيما جاز توجه العامل عليه، وفى كلا النوعين يكون ما بعد «إلا» من غير الجنس المستثنى، فكونه جاز فيه اللغتان دليل على أنه يتوجه عليه العامل وهو أنه قد فرض أنه لم يقصد بالاستثناء إخراجها من المأمور بالإسراء بهم ولا من المنهيين عن الالتفات؛ فكان يجب فيه إذ ذاك النصب قولا واحدا.

قال شهاب الدين: أما قوله: «إنه لم يتوجه عليه العامل» فليس بمسلم؛ بل يتوجه عليه فى." (١)

"وحكى النحويون الكوفيون سماعا من العرب: (شهر رمضان) وحكاه سيبويه فى الشعر، وتواتر ذلك عن القراء وشاع وذاع ولم ينكر، وإذا حمل المخالف على أنه غير مقيس أمكن الجمع بين قولهم وبين القراءة المتواترة، والجمع ولو بوجه أولى.

تنبيه:

اعلم (١) أنه وقع (٢) [للشيخ برهان الدين] (٣) الجعبرى أنه (٤) قال [فى الجواب] (٥) عن الإشكال: وأجاب حذاق القراء بأنه ليس إدغاما بل إخفاء. فاستحسنه من وقف عليه، وادعى كل السبق إليه، ثم قال: وهذا ليس بشيء؛ لأنه لا جائز أن يكون إخفاء الحركة؛ لأن الحرف حينئذ يكون مختلسا ظاهرا، لا مدغما ولا مخفى، ك (يأمركم) ولا قارئ به.

ولا جائز أن يكون إخفاء الحرف؛ لأنه مقلوب متصل تام التشديد، وهذه حقيقة المدغم، فتسميته إخفاء لا تقلب (٦) حقيقته، وإن حمل على حقيقة الإخفاء لا يندفع الإشكال؛ لأن الحرف المخفى ساكن؛ لقول (٧) الجوهرى: والمانع لم يمنع (٨) من [حيث] (٩) الإدغام بل من حيث التقاء الساكنين، والأول ساكن صحيح، وهذا موجود فى الإخفاء.

---

(١) شرح طيبة النشر للنويري، النويري، محب الدين ٣٣٧/١

انتهى.

وأقول عنهم: إن قوله ليس بشيء؛ لأنا نختار من الترديد القسم الأول.

وأما قوله: لا قارئ به.

[فقد] قلنا: ممنوع، كيف وهو طريقة أكثر المتأخرين كما تقدم. وليس مرادهم الأخيرين، وإنكاره للأول يدل على أنه لم يطلع عليه ولم يقرأ به؛ ولهذا لم ينص فى «النزهة» إلا على الإدغام حيث قال: وإن صح قبل الساكن [إدغامه] (١٠) اغتفر لعارضه كالوقف أو أن يقدرا.

ومن قال إخفاء فغير محقق ... إذ الحرف مقلوب وتشديده يرى (١١)

ومعنى قوله: (أو أن يقدرا) أن التقاء الساكنين اغتفر فى الإدغام، إما لأن السكون عارض أو [أن] (١٢) التقاءهما تقديرى؛ إذ المدغم غير ملفوظ به تحقيقا.

---

(١) فى د: علم.

(٢) فى م: قد وقع.

(٣) سقط فى م.

(٤) زاد فى م، ص: وبالأصل.

(٥) سقط فى م.

(٦) فى د، ص: لا يقلب.

(٧) فى م، د: كقول.

(٨) فى م: لا يمنع.

(٩) سقط فى م.

(١٠) سقط فى م.

(١١) فى ص: قوى.

(١٢) سقط فى م.." (١)

"محذوفة كالوصل. قال الجعبرى: «وقياس الأولى جواز الإثبات والحذف، وهو أوجه؛ لرجحان العارض الدائم على المفارق». انتهى. وهما جائزان مبنيان على ما تقدم.

مسألة أخرى: إذا كان قبل اللام المنقول إليها ساكن صحيح أو معتل، نحو: يستمع الآن [الجن: ٩]، ومن الأرض [المائدة: ٣٣]، ونحو: وألقى الألواح [الأعراف: ١٥٠]، وأولي الأمر [النساء: ٥٩]، قالوا الآن [البقرة: ٧١]، لا تدركه الأبصار [الأنعام: ١٠٣]، وأنتم الأعلون [آل عمران: ١٣٩]- وجب استصحاب تحريك الصحيح، وحذف المعتل؛ لأن تحريك

---

(١) شرح طيبة النشر للنويري، النويري، محب الدين ٣٥٢/١

اللام عارض، واعتبروا هنا السكون؛ لأنه الأصل، وهذا مما لا خلاف فيه، ونص عليه غير واحد: كالدانى، وسبط الخياط، والسخاوى، وغيرهم، وإن كان الرد والإسكان جائزا (١) فى اللغة على الاعتداد بالعارض، وعلى ذلك قرأ ابن محيصن: يسألونك عن لهلة [البقرة: ١٨٩] وعن لانفال [الأنفال: ١]، وشبههما بإسكان النون وإدغامها.

ولما رأى أبو شامة إطلاق النحاة استشكل تقييد القراء، فقال: «جميع ما نقل فيه ورش إلى لام التعريف غير عادا الأولى [النجم: ٥٠] قسمان:

قسم ظهر فيه أمارة عدم الاعتداد بالعارض؛ نحو: على الأرض [الكهف: ٧]، وفى الاخرة [البقرة: ١٠٢]، ويدع الانسان [الإسراء: ١١]، وأزفت الآزفة [النجم: ٧٧]؛ لأنه لم يرد ما امتنع لأجل سكون اللام ومن الحرف والسكون، فعلم أنه لم يعتد بالحركة هنا، فينبغى الإتيان بهمزة [الوصل] (٢) فى الابتداء بهذه؛ لأن اللام- وإن تحركت- فكأنها بعد ساكنة.

وقسم لم يظهر فيه أمارة، نحو: وقال الإنسان [الزلزلة: ٣]، فيتجه [هنا] (٣) لورش الوجهان». انتهى.

وقد تعقبه الجعبرى وغيره- بأن النقل يرده.

والجواب عن [الإشكال] (٤): أن حذف حرف المد للساكن والحركة لأجله فى الوصل سابق للنقل، والنقل طارئ عليه؛ فأبقى على حاله لطرآن النقل، وفى الابتداء النقل سابق على الابتداء، والابتداء طارئ عليه، فحسن الاعتداد فيه؛ ألا تراه لما قصد الابتداء بالكلمة التى نقلت حركة الهمزة فيها إلى اللام؛ لم تكن اللام إلا متحركة (٥)؟!.

---

(١) فى د: جائزان.

(٢) سقط فى د.

(٣) سقط فى م.

(٤) سقط فى ز.

(٥) فى د، ص، ز: محركة.." [1]

"القاف فرطبا مفعول به، ومن قرأ يساقط بالتحتية جعله للجذع، ومن قرأ بالفوقية جعله للنخلة جَنِيًّا كاف، وأباه بعضهم لأن ما بعده جواب الأمر، وهو قوله: فكلي وَقَرِّي عَيْناً كاف، للابتداء بالشرط مع الفاء مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً حسن، على استئناف ما بعده، وليس بوقف إن جعل جواب الشرط فقولي، وبين هذا الجواب وشرطه جملة محذوفة تقديرها فلما ترينّ من البشر أحدا فسألك الكلام فقولي، وبهذا المقدّر يتخلص من إشكال، وهو أن قولها:

فلن أكلم اليوم إنسيّا كلام فيكون تناقضا لأنها كلمت إنسيّا بهذا الكلام إِنْسِيًّا كاف تَحْمِلُهُ حسن، بمعنى حاملة له فَرِيًّا كاف، يا أخت هارون، هارون هذا كان من عباد بني إسرائيل كانت مريم تشبهه في كثرة العبادة، وليس هو هارون أخا موسى بن عمران، فإن بينهما مئينا من السنين، قال ابن عباس: هو عمران بن ماثان جدّ عيسى من قبل أمه. وقال الكلبي: كان هارون أخا مريم من أبيها، وقيل: كان هارون رجلا فاسقا شبهوها به، وقد ذكرت مريم في القرآن وكرّر اسمها في أربعة

---

(١) شرح طيبة النشر للنويري، النويري، محب الدين ١/٤٧٨

وثلاثين موضعا: ولم يسمّ في القرآن من النساء غيرها امْرَأَ سَوْءٍ جائز بَغِيًّا كاف، وكذا: فأشارت إليه، ومثله: صبيّا قالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ جائز، ومثله: نبيّا أَيْنَ ما كُنْتُ حسن، وقيل: كاف حَيًّا حسن إن نصب برّا بمقدر أو على قراءة من قرأ: وبرّ بوالدتي، وعلى قراءة العامّة وبرّا بالنصب عطفا على مباركا من حيث كونه رأس آية يجوز بِوالِدَتِي حسن شَقِيًّا تامّ، ومثله: حيّا ذلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ كاف، لمن قرأ قول الحق بالنصب، وهو عاصم وابن عامر على أن قول مصدر مؤكد لمضمون الجملة، أي: هذا الإخبار عن عيسى ابن مريم ثابت صدق فهو من إضافة الموصوف إلى الصفة كقولهم: وعد الصدق، أي: الموعد

ـــــ

. . . .

ـــــــــــــــ

وَقَرِّي عَيْناً صالح إِنْسِيًّا كاف تَحْمِلُهُ صالح فَرِيًّا حسن، وكذا:

فأشارت إليه، وصبيّا. وقال أبو عمرو في الثاني: كاف، وفي الثالث تامّ أَيْنَ ما كُنْتُ كاف، وكذا: بوالدتي شَقِيًّا حسن، وكذا: حيّا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ كاف إن." (١)

"تعريفه وهو أن الحروف لا تتحقق إلا باعتبار إخراجها من حيزها لكن يبقى فيه إشكال من جهة أن بعض الصفات أيضاً مميزة لها لا يقال إن المخارج قد تقدم حكمها فأنا نقول الصفات أيضاً قد تبين علمها والأظهر أن المراد بقوله (ورد كل احد لأصله) بيان مخرج كل واحد من الحروف فإن معناه أن التجويد هو رد كل واحد من الحروف لأصله أي صرفه إلى أصل من حيزه ومخرجه لكن يرد عليه أنه كان ينبغي أن يقدم بيان المخرج على الصفة لأن الأول بيان الحقيقة والماهية والثاني بيان الصفة والكيفية وغاية ما يتكلف في الجواب عنه أن يقال الواو لمطلق الجمعية لا لإفادة الترتيب بين المتعاطفة (واللفظ في نظيره كمثله) المراد بالنظير والمثل هنا واحد وكان الأولى أن يقول واللفظ في شبيهه كمثله والكاف زائد والمعنى أن من التجويد أن يتلفظ في اللفظ الثاني مثل ما يتلفظ بمثله أولا يعني انه إذا أراد أن ينطق بالحرف مرققاً أو مفخماً أو مشدداً أو مقصوراً أو ممدوداً أو مظهراً أو مدغماً أو أمثال ذلك جاء شبيهه مما يقتضي تلك الصفات السابقة فيتلفظ به بلا تفاوت لتكون القراءة على المناسبة والمساواة ولا يبعد أن يكون النظير على بابه ويراد أن مده بألف الرحمن يكون على مقدار مده بياء الرحيم وأمثال ذلك (مكملاً من غير ما تكلف) بكسر الميم أ ي حال كون اللافظ مكمل الصفات حقاً استحقاقاً أو بفتح الميم أي حال كون الملفوظ مكمل الأداء مخرجاً وصفة من غير تكلف وارتكاب مشقة قراءته بالزيادة على أداء مخرجه والمبالغة في بيان صفته وما زائدة لتأكيد النفي (باللطف في النطق بلا تعسف) أي وأن يتلفظ في نطقه @ بالقراءة بلا خروج عن استقامة جادة الأداء إلى طرفي الإفراط والتفريط والمعنى أنه ينبغي أن يتحفظ في الترتيل عن

(١) منار الهدى في بيان الوقف والابتدا ومعه المقصد لتلخيص ما في المرشد، الأُشْمُوني، المقرئ ص/٤٧٨

التمطيط وفي الحذر عن الإدماج والتخليط فإن القراءة بمنزلة البياض إن قل صار سمره وإن كثر صار برصاً وزاد الإمام حمزة وما فوق الجهورة فهو القطط وما كان فوق." (١)

"كقولك : ترافعنا إلى الحاكم، كذلك قولك للرجل : تعال، كقولك له : تقدم. وأصله أن التقدم تعال، والتأخر انخفاض وتراخ، فافهمه.

ومن ذلك قراءة الحسن أيضا : "ليقولن"١ بضم اللام على الجمع. قال عبد الوارث٢ : سئل أبو عمرو٣ عن قراءة الحسن : "ليقولن" برفع اللام، فسكت.

قال أبو الفتح : أعاد الضمير على معنى "من" لا على لفظها الذي هو قراءة الجماعة؛ وذلك أن قول الله تعالى : ﴿وإن منكم لمن ليبطئن﴾٤ لا يعنى به رجل واحد؛ لكن معناه أن هناك جماعة هذا وصف كل واحد منهم، فلما كان جمعا في المعنى أعيد الضمير على معناه دون لفظه، كقوله : ﴿ومنهم من يستمعون إليك﴾٥، الحال فيهما واحدة، وكأن الموضع لحقه احتياط في اللفظ؛ خوفا من إشكال معناه، فضم اللام من "ليقولن" ليعلم أن هذا حكم سار في جماعة، ولا يرى أنه واحد ولا أكثر منه، فاعرفه.

ومن ذلك قراءة الحسن ويزيد النحو : "يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزا عظيما"٦ بالرفع، قال روح : لم يجعل لليت جوابا.

قال أبو الفتح : محصول ذلك أن يتمنى الفوز، فكأنه قال : يا ليتني أفوز فوزا عظيما، ولو جعله جوابا لنصبه؛ أي : إن أكن معهم أفز، هذا إذا أصبحت بالشرط، إلا أن الفاء إن دخلت جوابا للتمني نصب الفعل بعدها بإضمار أن، وعطف أفوز على كنت معهم لأنهما جميعا متمنيان، إلا أنه عطف جملة على جملة لا الفعل على انفراده على الفعل؛ إذ كان الأول ماضيا والثاني مستقبلا.

وذهب أبو الحسن في قوله عز وجل : "يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين"٧ بالرفع إلى أنه عطف عل اللفظ، ومعناه معنى الجواب : قال : لأنهم لم يتمنوا

---

١ سورة النساء : ٧٣.

٢ هو عبد الوارث بن سعيد بن ذكوان أبو عبيدة التنوري العنبري مولاهم البصري، إمام حافظ مقرئ ثقة، ولد سنة ١٠٢، وعرض القرآن على أبي عمرو ووافقه في العرض على حميد بن قيس المكي، روى القراءة عنه ابنه عبد الصمد وغيره، مات سنة ١٨٠ بالبصرة. طبقات القراء : ١/ ٤٧٨.

٣ في هامش الأصل : "في الأصل : سئل عمرو".

٤ سورة النساء : ٧٢.

٥ سورة يونس : ٤٢.

٦ سورة النساء : ٧٣.

---

(١) المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية، ص/٣٧

٧ سورة الأنعام : ٢٧.
". (١)

" قلت فظهر مما تقرر أن الآية مؤولة لا منسوخة وهذا كلام في غاية التحقيق وهو أحسن من قول بعض المفسرين في تعليله عدم النسخ بأن قوله تعالى يحاسبكم به الله خبر والنسخ لا يدخل الأخبار إذا هو ليس بخبر محض بل خبر معناه الامرأى ابدوا ما في انفسكم او اخفوه يحاسبكم به الله مثل تزرعون سبع سنين اي ازرعوا لو سلمنا انه خبر محض فليس بدافع كما علمت مما مر من كلام بعض المحققين

لكن هنا إشكال وهو أن الصحابي نص على أنها منسوخة فكيف ينكر عليه جوابه قد اختلف أصحاب الأصول في أن قول الصحابي هل هو حجة أم لا والمحققون من الشافعية ومن وافقهم أنه ليس بحجة لاحتمال أن يكون قوله عن اجتهاد ما لم يعزوه للنبي صلى الله عليه و سلم ." (٢)

"الموسوعة القرآنية ، ج ٢ ، ص : ٤٢

١٣ ما تكرّر نزوله

صرح جماعة من المتقدمين والمتأخرين بأن من القرآن ما تكرّر نزوله.

وقال ابن الحصار : قد بتكرر نزول الآية تذكيرا وموعظة ، وذكر من ذلك خواتيم سورة النحر ، وأول سورة الروم.

وذكر قوم منه الفاتحه.

وذكر بعضهم منه قوله : ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا الآية.

الآية.

وقال الزركشى فى البرهان : قد ينزل الشيء مرّتين تعظيما لشأنه ، وتذكيرا عند حدوث سببه وخوف نسيانه. ثم ذكر منه آية الروح. وقوله : أَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهارِ الآية.

قال : فإن سورة الإسراء وهود مكيتان ، وسبب نزولهما يدل على أنهما نزلتا بالمدينة ، ولهذا أشكل ذلك على بعضهم ، ولا إشكال ، لأنها نزلت مرة بعد مرة قال : كذلك ما ورد فى سورة الإخلاص من أنها جواب للمشركين بمكة ، وجواب لأهل الكتاب بالمدينة ، وكذلك قوله : ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا الآية.

وقال : والحكمة فى ذلك كله أنه قد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضى نزول آية ، وقد نزل قبل ذلك ما يتضمنها ، فيوحى إلى النبى صلّى اللّه عليه وسلم تلك الآية بعينها تذكيرا لهم.." (٣)

"الموسوعة القرآنية ، ج ٣ ، ص : ١٧١

مكية بالاتفاق ، وقد أشكل على بعضهم هذا ، ولا إشكال لأنها نزلت مرة بعد مرة.

(١) المحتسب لابن جنى موافقا للمطبوع، ١/١٩١
(٢) الناسخ والمنسوخ للكرمي، ص/٧٧
(٣) الموسوعة القرآنية، ص/٤٣٩

ومثله

فى الصحيحين عن ابن مسعود فى قوله تعالى : وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ الإسراء : ٨٥ ، إنها نزلت لما سأله اليهود عن الروح و هو فى المدينة ، ومعلوم أن هذه فى سورة الإسراء ، وهى مكية بالاتفاق ، فإن المشركين لما سألوه عن ذى القرنين ، وعن أهل الكهف ، قيل ذلك بمكة ، وأن اليهود أمروهم أن يسألوه عن ذلك ، فأنزل الله **الجواب**.

وكذلك ما ورد فى قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ الإخلاص ، أنها **جواب** للمشركين بمكة ، وأنها **جواب** لأهل الكتاب بالمدينة.

وكذلك ما

ورد فى الصحيحين من حديث المسيب : لما حضرت أبا طالب الوفاة ، وتلكأ عن الشهادة ، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلم : والله لأستغفرن لك ما لم أنه. فأنزل الله تعالى : ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كانُوا أُولِي قُرْبى التوبة : ١١٣ ، وأنزل الله فى أبى طالب : إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ القصص : ٥٦ ،

و هذه الآية نزلت فى آخر الأمر بالاتفاق ، وموت أبى طالب كان بمكة ، فيمكن أنها نزلت مرة بعد أخرى ، وجعلت أخيرا فى براءة.

وقد ينزل الشيء مرتين تعظيما لشأنه ، وتذكيرا به عند حدوث سببه ، خوف نسيانه ، وهذا كما قيل فى الفاتحة ، نزلت مرتين ، مرة بمكة ، وأخرى بالمدينة.

ولعل ما يذكره المفسرون من أسباب متعددة لنزول الآية ، من هذا الباب ، لاسيما أن المعروف عن الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال : نزلت هذه الآية فى كذا ، فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم ، لا أن هذا كان السبب فى نزولها.

وقد يكون النزول سابقا على الحكم ، وهذا كقوله تعالى : لا أُقْسِمُ بِهذَا." (١)

"الموسوعة القرآنية ، ج ٤ ، ص : ٧٥

و قيل : هو مرفوع على إضمار الفاء.

وقيل : هو مرفوع على نية التقديم أي : لن يضركم أن تصبروا ، كما قال :

إنك إن يصرع أخوك تصرع

فرفع «يصرع» على نية التقديم.

والأول أحسنها ، على أن فيه بعض **الإشكال**.

وقد حكى عن عاصم أنه قرأ بفتح الراء مشددة ، وهو أحسن من الضم.

ومن خفف جزم الراء لأنه **جواب** الشرط.

١٢١ - وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقاعِدَ لِلْقِتالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «إذ» : فى موضع نصب ب «اذكر» ، مضمرة.

---

(١) الموسوعة القرآنية، ص/١١١٦

«تبوّىء المؤمنين». فى موضع الحال من التاء فى «غدوت».

١٢٢ - إِذْ هَمَّتْ طائِفَتانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلا وَاللَّهُ وَلِيُّهُما ...

«إذ» : فى موضع نصب ، والعامل فيها «سَمِيعٌ عَلِيمٌ» الآية : ١٢١.

وقيل : العامل «تبوى ء» الآية : ١٢١.

والأول أحسن.

١٢٣ - وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ ...

«و أنتم أذلّة» : ابتداء وخبر ، فى موضع الحال من الكاف والميم فى «نصركم».

١٢٤ - إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُنْزَلِينَ «إذ تقول» : العامل فى «إذ» : «نصركم».

«أن يمدّكم» : أن ، فى موضع رفع فاعل ل «يكفى» تقديره : ألن يكفيكم إمداد ربكم إياكم بثلاثة آلاف.

«منزلين» : نعت ل «ثلاثة» ، و«مسومين» نعت ل «خمسة».

١٢٦ - وَما جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ ...

»

و ما جعله الله» : الهاء ، تعود على «الإمداد» ، ودل عليه «يمدكم».." (١)

"أَو يَعتَضِدْ بِآخَرٍ أَو مِثلِهِ ... حَكَى السُّيُوطِيْ هاكَذا بِنَقْلِهِ

حُفَّاظُ القُرآنِ مِنَ الصَّحابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم

وأوجَبوا أنْ يحفظَ القرآنَ ... كِفايَةً لِيظهرَ البُرهانَ

ويُقتَدى بالْمُصطَفَى المُختارِ ... لِكَونِهِ حافِظَ قَولِ الباري

وقد حذاهُ ثُلةٌ صَحابَهْ ... ذَووا عُقولٍ وذَووا نَجابَهْ

واستَشكَلَ الحُذَّاقُ ما رَواهُ ... لَنا البُخاريْ مُسنَدٌ نَراهُ

فَعَدَّ حافِظَ الكتابَ مِنهُمُ ... فَهاكهم مُقيَّدينَ مَن هُمُ

أُبَيُّهم وزَيدُهُمْ وسالِمُ ... مَسعُودُهُم مُفَسِّرٌ وعالِمُ

مُعاذُهمْ وقُل أَبُو الدَّرداءِ ... وابنُ السَّكَنْ كُفيتَ عَن عناءِ

وَحَرَّروا جوابَ ذا الإشكالِ ... بِأوجُهٍ تَطولُ باسترِسالِ

أَشهَرُها ألاَّ تُفيدَ الحَصرا ... وجُملَةُ الْمُحَقِّقينَ أدرَى

كُتَّابُ الْوَحْيِ

والوَحيُ قد كانَ لهُ كُتَّابُ ... أُبَيٌّ والأَربَعَةُ الأَحبابُ (١)

(١) الموسوعة القرآنية، ص/١٣٩٢

وزَيدُ والزُّبَيْرُ والْمُغيره ... حَنظَلَةٌ وخالِدُ العَشِيرَهْ (٢)

مُعلويَهْ وعامِرٌ يَزِيدُ ... وَعَمْرٌو ثُمَّ ثابتٌ وزِيدُوا (٣)

جَمعُ القُرآنِ الكَريمِ

وأَشهَرُ الجَمعِ على التَّحقيقِ ... في عصرِ ذا الخليفةِ الصِّدِّيقِ

مُسَمّياً بالْمُصحَفِ الشَّهيرِ ... مِن دونِ مُنكَرٍ وَلا نَكِيرِ

وبَعده عُثمانُ يا رَشيدُ ... ونسخُهُ لِحَرفِهِ جَديدُ

لِقَولِ ناصِحٍ بِلا تَوانِ ... حُذَيفَةَ بنِ ذالكَ اليَمانِ

---

(١) يَعني : أُبَيُّ بنُ كَعبٍ ، والخُلفاءُ الأربعة الرَّاشدين .

(٢) يعني : زيد بن ثابِت والزبير بن العوَّام والمغيرة بن شُعبة وحنظَلَة بن الربيع وخالد بن الوليد .

(٣) يعني : معاوية بن أبي سفيان وعامر بن فهيرة ويزيد بن أبي سفيان وعمرو بن العاص وثابت بن قيس .

قوله (وزيدوا) أي أنهم يزيدون عن ذلك العدد .." (١)

"ومراده تفسير عائشة –رضى الله عنها – للآية حين أشكل معناها على ابن أختها عروة بن الزبير ، وقد تقدم عما قريب.

ومن العلماء الذين اعتمدوا على هذه القاعدة أيضاً فى الموازنة بين القراءات الواردة فى هذه الآية التى نحن بصددها الشيخ الأمين الشنقيطى فى كتابه "أضواء البيان" حيث قال:

فإن قيل: جاء فى بعض قراءات الصحابة ((فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما)) كما ذكر ذلك الطبرى وابن المنذر وغيرهما عن أبي بن كعب ، وابن مسعود ، وابن عباس –رضى الله عنهم – **فالجواب** من وجهين:

الأول: أن هذه القراءة لم تثبت قرآناً ، لإجماع الصحابة على عدم كتبها فى المصاحف العثمانية ، وما ذكره الصحابى على أنه قرآن ، ولم يثبت قرآناً ، ذهب كثير من أهل العلم إلى أنه لا يستدل به على شئ ، وهو مذهب مالك والشافعى ، ووجه ذلك أن الصحابى لما ذكره على أنه قرآن ، وقد ثبت بطلان ذلك ، فإنه يترتب عليه ألا يحتج به على شئ.

وقال بعض أهل العلم: إذا بطل كونه قرآناً لم يمنع ذلك من الاحتجاج به كأخبار الآحاد ، التى ليست بقرآن.

فعلى القول الأول: فلا **إشكال** ، وعلى الثانى فيجاب بأن القراءة المذكورة تخالف القراءة المجمع عليها المتواترة ، وما خالف المتواتر المجمع عليه إن لم يمكن الجمع بينهما ، فهو باطل ، والنفى والإثبات لا يمكن الجمع بينهما ، لأنهما نقيضان.

الوجه الثانى: هو ما ذكره ابن حجر فى الفتح عن الطبرى والصحاوى من أن قراءة ألا يطوف بهما ، محمولة على القراءة المشهورة ولا زائدة ا.هـ

قال الشنقيطى: ولا يخلو من تكلف كما ترى. (١)

---

(١) النظم الحبير في علوم القرآن وأصول التفسير، ص/٨

المثال الثانى:

قال تعالى: ((ويقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومَنْ عِندَه عِلمُ الكتاب)) (٢)

قال الشوكانى:

---

(١) أضواء البيان – ١٦٨/٥.

(٢) سورة الرعد: ٤٣.." (١)

"حتى روى أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قد روى عنه أنه بعد نزول هذه الآية نظر إلى حراسه وأمرهم بالانصراف يقيناً بحماية الله له ، كيف ذلك والذى يقرأ سيرة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يرى ما يفيد خلاف ذلك حيث فيها أنه شج يوم أحد.

فهذا تناقض بين القرآن وما جاءت به سيرة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –فكيف **الجواب؟**

أجيب عن هذا **الإشكال** بوجهين:

أحدهما: أن هذا كان قبل نزول آية المائدة ؛ لأن غزوة أحد كانت سنة ثلاث من الهجرة ، وسورة المائدة من أواخر ما نزل بالمدينة.

والثانى : بتقدير تسليم أن الآية قد نزلت قبل واقعة الشج ، فالمراد العصمة من القتل ، وفيه تنبيه على أنه يجب عليه – صلى الله عليه وسلم – أن يحتمل كل ما دون النفس من أنواع البلاء.(١)

وللتوسع فى ذلك يراجع كتاب إزالة الإلباس(٢)

لكنى أعود فأنبه إلى أن الذود عن حياض القرآن والسنة قد قام به علماء الأمة خير قيام ، وهو ضرورة حتمية يجب أن تتواصل كلما دعا إلى ذلك داع.

وفيما يتعلق بمبحثنا هذا عن اختلاف المفسرين حول بعض القراءات القرآنية ودعوى التعارض بينها وبين ما جاء فى السنة النبوية الشريفة من تقرير لبعض الأحكام التى تتعلق بالعقيدة أو الشريعة.

أقول: فيما يتعلق بذلك أورد مثالاً لما ذهبوا إليه وهو قوله تعالى: ((واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام))(٣)

حيث قرأ الجمهور بنصب " الأرحام " وقرأ حمزة بخفضها ، والاعتراض هنا على قراءة حمزة اعترض عليها من جهتين:

إحداهما: من جهة العربية أو النحو حيث قال البصريون ومن وافقهم إنها تخالف قواعد العربية التى قضت بعدم جواز عطف الظاهر على الضمير المجرور بدون إعادة حرف الجر ، وقد ناقشت ذلك فيما مضى فى المبحث السابق ، بما يغنى عن إعادة الكلام فيه.

والثانية: من جهة الدين

---

(١) المعنى القرآنى فى ضوء اختلاف القراءات، ص/٦٢

(١) أنظر: البرهان للزركشي – ٦٦/٢

(٢) إزالة الإلباس – ص ٣١ وما بعدها.

(٣) سورة النساء: ١." (١)

"قوله تعالى (ولا الذين يموتون) في موضعه وجهان: أحدهما هو جر عطفا على الذين يعملون السيئات: أي ولا الذين يموتون.

والوجه الثاني أن يكون مبتدأ، وخبره (أولئك أعتدنا لهم) واللام لام الابتداء وليست لا النافية.

قوله تعالى (أن ترثوا) في موضع رفع فاعل يحل، و (النساء) فيه وجهان: أحدهما هو المفعول الإول، والنساء على هذا هن الموروثات، وكانت الجاهلية ترث نساء آبائها وتقول: نحن أحق بنكاحهن.

والثاني أنه المفعول الثاني: والتقدير: أن يرثوا من النساء المال، و (كرها) مصدر في موضع الحال من المفعول، وفيه الضم والفتح، وقد ذكر في البقرة (ولا تعضلوهن) فيه وجهان: أحدهما هو منصوب

عطفا على ترثوا: أي ولا أن تعضلوهن، والثاني هو جزم بالنهي فهو مستأنف (لتذهبوا) اللام متعلقة بتعضلوا، وفى الكلام حذف تقديره: ولا تعضلوهن من النكاح أو من الطلاق على اختلافهم في المخاطب به هل هم الأولياء أو الأزواج (ما آتيتموهن) العائد على ما محذوف تقديره: ما آتيتموهن إياه، وهو المفعول الثاني (إلا أن يأتين بفاحشة) فيه وجهان: أحدهما هو في موضع نصب على الاستثناء المنقطع.

والثاني هو في موضع الحال تقديره: إلا في حال إتيانهن الفاحشة، وقيل هو استثناء متصل تقديره: ولا تعضلوهن في حال إلا في حال إتيان الفاحشة (مبينة) يقرأ بفتح الياء على ما لم يسم فاعله: أي أظهرها صاحبها، وبكسر الياء والتشديد.

وفيه وجهان: أحدهما أنها هي الفاعلة أي تبين حال مرتكبها.

والثاني أنه من اللازم، يقال: بان الشئ وأبان وتبين واستبان وبين بمعنى واحد، ويقرأ بكسر الباء وسكون الياء، وهو على الوجهين في المشددة المكسورة (بالمعروف) مفعول أو حال (أن تكرهوا) فاعل عسى، ولا خبر لها هاهنا، لأن المصدر إذا تقدم صارت عسى بمعنى أقرب، فاستغنت عن تقدير المفعول المسمى خبرا.

قوله تعالى (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج) ظرف للاستبدال.

وفى قوله (وآتيتم إحداهن قنطارا) **إشكالان**: أحدهما أنه جمع الضمير والمتقدم زوجان.

والثاني أن التي يريد أن يستبدل بها هي التي تكون قد أعطاها مالا فينهاه عن أخذه، فأما التي يريد أن يستحدثها فلم يكن أعطاها شيئا حتى ينهى عن أخذه، ويتأيد ذلك بقوله " وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض " **والجواب** عن الأول أن المراد بالزوج الجمع، لأن الخطاب لجماعة الرجال وكل منهم قد يريد الاستبدال، ويجوز أن يكون جمعا، لأن التى يريد أن يستحدثها، يفضى حالها إلى أن." (٢)

(١) المعنى القرآني فى ضوء اختلاف القراءات، ص/١٣٣

(٢) املاء ما من به الرحمن، ١/١٧٢

"تكون زوجا، وأن يريد أن يستبدل بها كما استبدل بالأولى، فجمع على هذا المعنى.

وأما الإشكال الثاني ففيه جوابان: أحدهما أنه وضع الظاهر موضع المضمر، والاصل آتيتموهن، والثانى أن المستبدل بها مبهمة فقال " إحداهن " إذ لم تتعين حتى يرجع الضمير إليها، وقد ذكرنا نحوا من هذا في قوله " فتذكر إحداهما الاخرى " (بهتانا) فعلان من البهت، وهو مصدر في موضع الحال، ويجوز أن يكون مفعولا له.

قوله تعالى (وكيف تأخذونه ؟) كيف في موضع نصب على الحال، والتقدير: أتأخذونه جائرين ؟ وهذا يتبين لك بجواب كيف.

ألا ترى أنك إذا قلت كيف أخذت مال زيد ؟ كان الجواب حالا تقديره: أخذته ظالما أو عادلا ونحو ذلك، وأبدا يكون موضع كيف مثل موضع جوابها (وقد أفضى) في موضع الحال أيضا (وأخذن) أي وقد أخذن لأنها حال معطوفة والفعل ماض فتقدر معه قد ليصبح حالا، وأغنى عن ذكرها تقدم ذكرها (منكم) متعلق بأخذن، ويجوز أن يكون حالا من ميثاق.

قوله تعالى (ما نكح) مثل قوله " فانكحوا ما طاب لكم " وكذلك " إلا ما ملكت أيمانكم " وهو يتكرر في القرآن (من النساء) في موضع الحال من " ما " أو من العائد إليها (إلا ما قد سلف).

في " ما " وجهان: أحدهما هي بمعنى من وقد ذكر.

والثانى هي مصدرية والاستثناء منقطع، لأن النهى للمستقبل، وماسلف ماض فلا يكون من جنسه وهو في موضع نصب، ومعنى المنقطع أنه لا يكون داخلا في الأول بل يكون في حكم المستأنف وتقدر إلا فيه بلكن، والتقدير هنا: ولا تتزوجوا من تزوجه آباؤكم، ولا تطئوا من وطئه اباؤكم لكن ما سلف من ذلك فمعفو عنه، كما تقول: ما مررت برجل إلا بامرأة: أي لكن مررت بامرأة، والغرض منه بيان معنى زائد، ألا ترى أن قولك ما مررت برجل صريح في نفى المرور برجل ما غير متعرض بإثبات المرور بامرأة أو نفيه، فإذا قلت إلا بامرأة كان إثباتا لمعنى مسكوت عنه غير معلوم

بالكلام الأول نفيه ولا إثباته (إنه) الهاء ضمير النكاح (ومقتا) تمام الكلام ثم يستأنف (وساء سبيلا) أي وساء هذا السبيل من نكاح من نكحهن الآباء، وسبيلا تمييزه، ويجوز أن يكون قوله " وساء سبيلا " معطوفا على خبر كان، ويكون التقدير: مقولا فيه ساء سبيلا.

قوله تعالى (أمهاتكم) الهاء زائدة، وإنما جاء ذلك فيمن يعقل، فأما ما لا يعقل فيقال: أمهات البهائم، وقد جاء في كل واحد منهما ما جاء في الآخر قليلا، فيقال:." (١)

"قوله تعالى (صراطا مستقيما) هو مفعول ثان ليهدى، وقيل هو مفعول ليهدى على المعنى، لأن المعنى يعرفهم.

قوله تعالى (في الكلالة) في يتعلق بيفتيكم وقال الكوفيون: بيستفتونك، وهذا ضعيف، لأنه لو كان كذلك لقال: يفتيكم فيها في الكلالة كما لو تقدمت (إن

امرؤ هلك) هو مثل " وإن امرأة خافت " (ليس له ولد) الجملة في موضع الحال من الضمير في هلك (وله أخت) جملة حالية أيضا، وجواب الشرط (فلها) (وهو يرثها) مستأنف لا موضع له، وقد سدت هذه الجملة مسد جواب الشرط الذى

---

(١) املاء ما من به الرحمن، ١٧٣/١

هو قوله (إن لم يكن لها ولد).

(فإن كانتا اثنتين) الألف في كانتا ضمير الأختين، ودل على ذلك قوله " وله أخت " وقيل هو ضمير من (١)، والتقدير: فإن كان من يرث ثنتين، وحمل ضمير من على المعنى لأنها تستعمل في الإفراد والتثنية والجمع بلفظ واحد.

فإن قيل: من شرط الخبر أن يفيد مالا يفيده المبتدأ والألف قد دلت على الاثنين.

قيل: الفائدة في قوله اثنتين بيان أن الميراث وهو الثلثان هاهنا مستحق بالعدد مجردا عن الصغر والكبر وغيرهما.

فلهذا كان مفيدا (مما ترك) في موضع الحال من الثلثان (فإن كانوا) الضمير للورثة، وقد دل عليه ما تقدم (فللذكر) أي منهم (أن تضلوا) فيه ثلاثة أوجه، أحدها هو مفعول يبين: أي يبين لكم ضلالكم لتعرفوا الهدى، والثاني هو مفعول له تقديره: مخافة أن تضلوا، والثالث تقديره: لئلا تضلوا وهو قول الكوفيين، ومفعول يبين على الوجهين محذوف: أي يبين لكم الحق.

سورة المائدة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى (إلا ما يتلى عليكم) في موضع نصب على الاستثناء من بهيمة الأنعام، والاستثناء متصل، والتقدير: أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا الميتة وما أهل لغير الله به وغيره مما ذكر في الآية الثالثة من السورة (غير) حال من الضمير المجرور عليكم أو لكم، وقيل هو حال من ضمير الفاعل في أوفوا، و (محلى) اسم فاعل مضاف إلى المفعول، وحذفت النون للإضافة، و (الصيد) مصدر بمعنى المفعول:

أي المصدر، ويجوز أن يكون على بابه هاهنا: أي غير محلين الاصطياد في حال الإحرام

---

(١) قوله (هو ضمير من الخ) أي المقدرة في الكلام ولا يخفى أن تقديرها يندفع به الإشكال الآتى فليتأمل اه.

(*)".[1]

"مهدى، وقيل هو مصدر، أي يهديه هديا، وقيل على التمييز، و (بالغ الكعبة) صفة لهدى، والتنوين مقدر: أي بالغا الكعبة (أو كفارة) معطوف على جزاء: أي أو عليه كفارة إذا لم يجد المثل، و (طعام) بدل من كفارة أو خبر مبتدإ محذوف أي هي طعام، ويقرأ بالإضافة، والإضافة هنا لتبيين المضاف، و (صياما) تمييز (ليذوق) اللام متعلقة بالاستقرار: أي عليه الجزاء ليذوق، ويجوز أن تتعلق بصيام وبطعام (فينتقم الله) جواب الشرط، وحسن ذلك لما كان فعل الشرط ماضيا في اللفظ.

قوله تعالى (وطعامه) الهاء ضمير البحر، وقيل ضمير الصيد، والتقدير: وإطعام الصيد أنفسكم، والمعنى أنه أباح لهم صيد البحر وأكل صيده بخلاف صيده البر (متاعا) مفعول من أجله، وقيل مصدر: أي متعتم بذلك تمتيعا (مادمتم)

يقرأ بضم الدال وهو الأصل، وبكسرها وهى لغة، يقال دمت تدام (حرما) جمع حرام ككتاب وكتب، وقرئ في الشاذ حرما

---

(١) املاء ما من به الرحمن، ٢٠٥/١

بفتح الحاء والراء: أي ذوى حرم، أي إحرام، وقيل جعلهم بمنزلة المكان الممنوع منه.

قوله تعالى (جعل الله) هي بمعنى صبر فيكون (قياما) مفعولا ثانيا، وقيل هي بمعنى خلق فيكون قياما حالا، و (البيت) بدل من الكعبة.

ويقرأ " قياما " بالألف: أي سببا لقيام دينهم ومعاشهم، ويقرأ " قيما " بغير ألف، وهو محذوف من قيام كخيم في خيام (ذلك) في موضع رفع خبر مبتدإ محذوف: أي الحكم الذى ذكرناه ذلك: أي لاغيره، ويجوز أن يكون المحذوف هو الخبر، ويجوز أن يكون في موضع نصب: أي فعلنا ذلك أو شرعنا، واللام في (لتعلموا) متعلقة بالمحذوف.

قوله تعالى (عن أشياء) الأصل فيها عند الخليل وسيبويه شيئاء بهمزتين بينهما ألف وهى فعلاء من لفظ شئ، وهمزتها الثانية للتأنيث، وهى مفردة في اللفظ ومعناها الجمع، مثل قصباء وطرفاء، ولأجل همزة التأنيث لم تنصرف، ثم إن الهمزة الأولى التي هي لام الكلمة قدمت فجعلت قبل الشين كراهية الهمزتين بينهما ألف خصوصا بعد الياء فصار وزنها لفعاء، وهذا قول صحيح لايرد عليه إشكال.

وقال الأخفش والفراء: أصل الكلمة شئ مثل هين على فعل، ثم خففت ياؤه كما خففت ياء هين فقيل شئ كما قيل هين، ثم جمع على أفعلاء وكان الأصل أشياء.

كما قالوا هين وأهوناء ثم حذفت الهمزة الأولى فصار وزنها أفعاء فلامها محذوفة.

ومثل آخرون الأصل في شئ شيئ مثل صديق، ثم جمع على أفعلاء كأصدقاء وأنبياء، ثم حذفت." (١)

"ألا ترى أنا لا نعلم لما جاء جوابها بالفاء في موضع، فإذا كان كذا، ثبت أنه تكرير ومما يكون كذلك أيضاً إني رأيت أحد عشر كوكباً ثم قال رأيتهم لي ساجدين وقال في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال بعد قوله مشكاة فيها مصباح فكرر في وقال عز من قائل وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها فكرر في قال أبو بكر في آيات في سورة الجاثية إنها تكرار، وعند الجرمى أن قوله أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم أيعدكم أنكم إلى قوله أنكم مخرجون أنه تكرار، وقال لا تحسبن الذين يفرحون إلى قوله فلا تحسبنهم فيكون هذا كله تكرار وأما قوله ولا تحسبن الذين كفروا سبقوا، فمن قرأ بالتاء، فلا إشكال فيه، لأن الذين كفروا مفعول أول، وسبقوا مفعول ثان ومن قرأ بالياء، فيجوز أن يكون التقدير ولا يحسبن الكافرون أن سبقوا، فحذف أن ويكون أن سبقوا قد سد مسد المفعول الأول ويجوز أن يكون في ولا يحسبن ضمير الإنسان، أي لا يحسبن الإنسان الكافرين السابقين وأما قوله تعالى لا تحسبن الذين كفروا معجزين في الأرض فمن قرأ بالتاء فلا إشكال فيه، ويكون الذين كفروا مفعولاً أول، ويكون معجزين مفعولاً ثانياً ومن قرأ بالياء، كان في لا يحسبن ضمير الإنسان، أو يكون التقدير لا يحسبن الذين كفروا أنفسهم معجزين، فحذف أنفسهم وأما قوله أعنده علم الغيب فهو يرى، فيرى هذه هي التي تعدى إلى مفعولين، لأن علم الغيب لا يوجبه الحس، حتى إذا علمه أحس شيئاً وإنما المعنى أعنده علم الغيب فهو يعلم الغيب كما يشهده، لأن من حصل له علم الغيب، يعلم الغيب كما يعلم ما يشاهد، والتقدير فهو يرى علم الغيب مثل المشاهدة، فحذفهما للدلالة

(١) املاء ما من به الرحمن، ٢٢٧/١

عليه، قال

ترى حبها عاراً علي وتحسب

وأما قوله تعالى وأن سعيه سوف يرى يجوز أن يكون من الرؤية التي هي حس، والضمير في يرى هو للسعي، فيكون على هذا كقوله تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ألا ترى أن سعيه إنما هو حركات كما أن عمله كذلك وقد يجوز أن يكون يرى يفعل، من رأيت المتعدية إلى مفعولين، وذلك أن سعيه إن كان حركات ونحوها مما يرى، فقد يكون اعتقادات لا ترى، وإذا كان كذلك، حملته على المتعدية إلى مفعولين، لأن كل محسوس معلوم، وإن لم يكن كل معلوم محسوساً، فحمله على المتعدية إلى مفعولين أولى والموضع الذي يعلم ذلك منه قوله تعالى هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت، والذي أسلفته يكون اعتقاداً غير مرئي، وأعمالنا مرئية ويعلم من قوله هاؤم اقرءوا كتابيه وقوله تعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها فيكون التقدير على هذا وأن سعيه سوف يرى محصيً، لقوله إلا أحصاها؛ أو محصلاً أو مجزياً، ويكون المبتدأ والخبر، قبل دخول رأيت سعيك يحصى، أو يحصل، أو مجزى عمله، فحذف المفعول الثاني، إذا بنيت الفعل للمفعول، لدلالة قوله ثم يجزاه الجزاء الأوفى والاقتضاء الأول المقام مقام الفاعل، كما حذف من قوله أين شركائي الذين كنتم تزعمون وحذف المفعول وقال ثم يجزاه الجزاء وهو يستدعي مفعولين، والمعنى ثم يجزى مثل سعيه، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر وكذلك كل نفس ما كسبت وإن شئت جعلت المضاف المحذوف الجزاء فقلت المعنى ثم يجزى الإنسان جزاء سعيه، وترى كل نفس جزاء ما كسبت، على أن يخرج الجزاء من أن يكون مصدراً، كما أخرج الصيد والخلق عن ذلك، فيصير في موضع المفعول، فإذا لم يخرج المفعول عن المصدر لم يجز، لأنك حينئذ قد عديت الفعل إلى مصدرين، ولا يتعدى إلى مصدرين، كما لا يتعدى إلى حالين قال أبو إسحاق جائز أن يقرأ سوف يرى والأجود أن يقرأ يرى لأن قولك إن زيداً سوف أكرمه، فيه ضعف؛ لأن إن عاملة، وأكرم عاملة، فلا يجوز أن ينتصب الاسم من جهتين، ولكنه يجوز على إضمار الهاء، على معنى، على معنى سوف يراه، فلا يجوز في الكلام أن يقول إن زيداً سأكرمه قال أبو علي أما جواز هذا على إضمار الهاء في سوف يراه، فلا يجوز في الكلام، وإنما يجوز في الشعر، كذلك يجيزه أصحابنا في الشعر قياساً على قوله

...كله لم أصنع

وأجازوا على هذا الشعر زيداً اضرب، يريد اضربه ومنع غيرهم من هذا فقال لا أجيزه في زيد ونحوه، وإنما أجيزه في كل، لأن فيه معنى الجحد." (١)

"وفيه وجهان: أحدهما أنها هى الفاعلة أى تبين حال مرتكبها. والثانى أنه من اللازم، يقال: بان الشئ وأبان وتبين واستبان وبين بمعنى واحد، ويقرأ بكسر الباء وسكون الياء، وهو على الوجهين في المشددة المكسورة (بالمعروف) مفعول أو حال (أن تكرهوا) فاعل عسى، ولا خبر لها هاهنا، لان المصدر إذا تقدم صارت عسى بمعنى أقرب، فاستغنت عن تقدير المفعول المسمى خبرا.

قوله تعالى (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج) ظرف للاستبدال. وفى قوله (وآتيتم إحداهن قنطارا) **إشكالان**: أحدهما أنه

---

(١) إعراب القرآن للزجاج، ص/٩٢

جمع الضمير والمتقدم زوجان. والثاني أن التي يريد أن يستبدل بها هي التي تكون قد أعطاها مالا فينهاه عن أخذه، فأما التي يريد أن يستحدثها فلم يكن أعطاها شيئا حتى ينهى عن أخذه، ويتأيد ذلك بقوله " وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض " **والجواب** عن الاول أن المراد بالزوج الجمع، لان الخطاب لجماعة الرجال وكل منهم قد يريد الاستبدال، ويجوزأن يكون جمعا، لان التي يريد أن يستحدثها، يفضى حالها إلى أن

[١٧٣]

تكون زوجا، وأن يريد أن يستبدل بها كما استبدل بالاولى، فجمع على هذا المعنى.

وأما **الاشكال** الثانى ففيه **جوابان**: أحدهما أنه وضع الظاهر موضع المضمر، والاصل آتيتموهن، والثاني أن المستبدل بها مبهمة فقال " إحداهن " إذ لم تتعين حتى يرجع الضمير إليها، وقد ذكرنا نحوا من هذا في قوله " فتذكر إحداهما الاخرى " (بهتانا) فعلان من البهت، وهو مصدر في موضع الحال، ويجوز أن يكون مفعولا له.." (١)

"قوله تعالى (عن أشياء) الاصل فيها عند الخليل وسيبويه شيئاء بهمزتين بينهما ألف وهى فعلاء من لفظ شئ، وهمزتها الثانية للتأنيث، وهى مفردة في اللفظ ومعناها الجمع، مثل قصباء وطرفاء، ولاجل همزة التأنيث لم تنصرف، ثم إن الهمزة الاولى التي هى لام الكلمة قدمت فجعلت قبل الشين كراهية الهمزتين بينهما ألف خصوصا بعد الياء فصار وزنها لفعاء، وهذا قول صحيح لايرد عليه **إشكال**.

وقال الاخفش والفراء: أصل الكلمة شئ مثل هين على فعل، ثم خففت ياؤه كما خففت ياء هين فقيل شئ كما قيل هين، ثم جمع على أفعلاء وكان الاصل أشياء.

كما قالوا هين وأهوناء ثم حذفت الهمزة الاولى فصار وزنها أفعاء فلامها محذوفة. ومثل آخرون الاصل في شئ شيئ مثل صديق، ثم جمع على أفعلاء كأصدقاء وأنبياء، ثم حذفت

[٢٢٨]

الهمزة الاولى، وقيل هو جمع شئ من غير تغيير كبيت وأبيات وهو غلط، لان مثل هذا الجمع ينصرف، وعلى الاقوال الاول يمتنع صرفه لاجل همزة التأنيث، ولو كان أفعالا لانصرف، ولم يسمع أشياء منصرفة البتة، وفى هذا المسألة كلام طويل فموضعه التصريف (إن تبد لكم تسؤكم) الشرط **وجوابه** في موضع جر صفة لاشياء (عفا الله عنها) قيل هو مستأنف، وقيل هو في موضع جر أيضا، والنية به التقديم: أى عن أشياء قد عفا الله لكم عنها.

قوله تعالى (من قبلكم) هو متعلق بسألها، ولايجوز أن يكون صفة لقوم ولاحالا، لان ظرف الزمان لايكون صفة للجثة ولاحالا منها ولاخبرا عنها.

قوله تعالى (ماجعل الله من بحيرة) " من " زائدة. وجعل هاهنا بمعنى سمى فعلى هذا يكون بحيرة أحد المفعولين والآخر محذوف: أى ماسمى الله حيوانا بحيرة ويجوز أن تكون جعل متعدية إلى مفعول واحد بمعنى ماشرع، ولاوضع، وبحيرة فعيلة بمعنى مفعولة.

---

(١) إعراب كامل لآيات القرآن مع التعرض لبعض وجوه القراءات، ٨٧/١

والسائبة فاعلة من ساب يسيب إذا جرى، وهو مطاوع سيبه فساب، وقيل هى فاعلة بمعنى مفعولة: أى مسيبة. والوصيلة بمعنى الواصلة، والحامى فاعل من حمى ظهره يحميه.." (١)

"(٩٧) وفي حديثه قال قال رسول الله ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ ألا أدلك على كنز من كنوز الجنة لا حول ولا قوة إلا بالله قال الشيخ رحمه الله يحتمل موضع لا حول الجر بدلا من كنز والنصب على تقدير أعني والرفع على تقدير هو ما إعراب هو مني مسيرة شهر

(٩٨) وفي حديثه ونصرت بالرعب فيرعب العدو وهو مني مسيرة شهر

قال الشيخ رحمه الله مسيرة بالرفع على أنه مبتدأ ومني خبره والتقدير بيني وبينه مسيرة شهر ويجوز نصبه ومثله قول العرب هو مني فرسخان ويحتمل النصب على تقدير هو مني على مسيرة شهر فلما حذف حرف الجر نصب

ما الإشكال في حديث السؤال عن الحوض وما جوابه

(٩٩) وفي حديث أبي ذر قال قلت يا رسول الله ما آنية الحوض قال والذي نفسي بيده لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء وذكر الحديث (أ) الإشكال فيه أنه سأل بما عن الآنية فأجابه بالعدد وحقيقة السؤال ب ما أن يتعرف بها حقيقة الشيء لا عدده وفيه جوابان أحدهما أن يكون تقديره ما عدد آنية الحوض فحذف المضاف وجاء الجواب على ذلك وأن عددها غير محصور بل أكثر من نجوم السماء والجواب الثاني أن يكون الرسول ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ لم يعلم الآنية من أي شيء هي فعدل عن سؤاله إلى بيان كثرتها وفي ذلك تفخيم لأمرها وتنبيه على تعظيم شأنها ومثل ذلك قوله تعالى (وما رب العالمين) فقال (رب السموات والأرض) فعدل عن حقيقة جواب السؤال إلى ما هو معلوم يحصل به الغرض

نصب آخر على الظرفية

(ب) وفي آخر هذا الحديث آنية الجنة من شرب منها لم يظمأ آخر ما عليه قوله آخر ما عليه منصوب على الظرف والتقدير لم يظمأ أبداً وقد جاء في حديث آخر بهذا اللفظ والمعنى لم يظمأ ذلك الشارب إلى آخر مدة بقائه ومعلوم أنه يبقى أبدا فيكون معناه لم يظمأ أبدا

توجيه قوله ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ واحدة أو دع." (٢)

"(١٦٩) وفي حديثه قوله فقال أي أب كنت لكم قالوا خير أب قال الشيخ رحمه الله (أ) الصواب نصب أي على أنه خبر كنت وجب تقديمه بكونه استفهاما (ب) وأما قولهم خير أب فالجيد نصب خير على تقدير كنت خير أب ليكون موافقا لما هو جواب عنه والرفع جائز على معنى أنت خير أب

توجيه رواية فأولتهما هذان الكذابان

(١٧٠) وفي حديثه فأولتهما هذان الكذابان إنما رفع هذان الكذابان لأنه أراد ففسرت ما رأيت ثم استأنف فقال هما هذان فحذف المبتدأ لدلالة الكلام عليه ويكون التقدير تأويلهما هذان

---

(١) إعراب كامل لآيات القرآن مع التعرض لبعض وجوه القراءات، ٨٥/٣

(٢) إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث النبوي، ص/٢٥

أوجه الإشكال في رواية يرى مخ ساقها من وراء لحومهم أو دمائهم أو حللهم وتوجيه الحديث

(١٧١) وفي حديثه يرى مخ ساقها من وراء لحومهم أو دمائهم أو حللهم هكذا وقع في هذا الطريق وهو مشكل من ثلاثة أوجه أحدها تذكير ضمير الجمع وهو للمؤنث

والثاني قوله أو دمائهم أو حللهم وهذا الموضع لا يليق به الواو لأن كل واحدة منهن تسترها هذه الأشياء الثلاثة والثالث أنه أفرد الضمير في ساقها وجمع فيما بعد ذلك والوجه فيه أن نزل المؤنث منزلة المذكر على ما جرت به العادة في صيانة المؤنث وأما أو فيجوز أن تكون بمعنى الواو ويجوز أن يراد بها أن بعضهن كذا وبعضهن كذا ويشير إلى التفصيل وأما إفراد الضمير فيرجع إلى الواحدة أو إلى الجماعة وأوقع المفرد موقع الجماعة

توجيه رواية كتاب الله وعترتي بالنصب والرفع

(١٧٢) وفي حديثه إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي كتاب الله حبلا ممدودا من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي (أ) أما كتاب الله وعترتي الأولين فبدلان من الثقلين وأما كتابا الثاني فهو بدل من كتاب الأول وجوز ذلك وحسنه ما اتصل به من زيادة المعنى وهو قوله حبلا ممدودا على أنه حال أو مفعول ثان لتارك (ب) ولو روى كتاب الله حبل ممدود جاز على أنه مستأنف

توجيه قوله قال كفارات بالرفع." [1]

"(١٨٣) وفي حديث سمرة بن جندب لا يتعاطى أحدكم أسير أخيه فيقتله الصواب لا يتعاط بغير ألف لأنه نهى وقوله (فيقتله) منصوب على جواب النهي ويجوز رفعه على معنى فهو يقتله وقد ورد في هذه الرواية يتعاطى بألف والأشبه أنه سهو فإن وجد في كل الطرق هكذا فيؤول على وجهين أحدهما أن يكون نفيا في اللفظ وهو نهي في المعنى كقوله تعالى (لا تسفكون دماءكم) والثاني أن يكون أشبع فتحة الطاء فنشأت منها الألف كما قال الشاعر

إذا العجوز غضبت فطلق

ولا ترضاها ولا تملق

الإشكال الوارد على حديث من ملك ذا رحم إلخ ورأي المحققين فيه

(١٨٤) وفي حديثه من ملك ذا رحم فهو عتيق وفي رواية ذا رحم محرم فهو حر قال الشيخ رحمه الله عادة الفقهاء المولعين بالتحقيق يوردون على هذا الحديث وأمثاله إشكالا وهو أن من مبتدأ يحتاج إلى خبر وخبره فهو حر وهو لا يعود على من بل على المملوك فتبقى من لا عائد عليها وهذا عند المحققين من النحويين ليس بشيء وذلك أن خبره (من) هو قوله (ملك) وفيه ضمير يعود على من وقوله فهو حر جواب الشرط وجواب الشرط يجوز أن يخلو من عائد على أداة الشرط أو على الذي في خبر الشرط مثاله قولك من يأتني أكرم زيدا وكذلك قولك زيد إن لم يقم أكرم فزيد ههنا بمنزلة (من) في المثال الأول وأما حاجة الكلام إلى جواب الشرط فليس كحاجة المبتدأ إلى الخبر بل هي حاجة ماله جواب إلى جوابه ألا ترى أن قولك لولا زيد لأتيتك فلولا مفتقرة إلى الجواب وجوابها ليس بخبر لاسمها وقد قيل إن تقدير الحديث من ملك ذا

---

[1] إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث النبوي، ص/٤١

رحم فهو عتيق بملكه فحذف للعلم به

جواز الابتداء بالنكرة إذا وصفت

(١٨٥) وفي حديث كيف تقول في الضب فقال أمة مسخت من بني إسرائيل فلا أدري أي الدواب مسخت قال الشيخ رحمه الله قوله أمة مسخت هو مبتدأ وما بعده الخبر فإن." (١)

"الأول : أنه ينكر وجود القسم إذا أمكنه الإنكار فراراً عن شبهات واردة على القسم . كما قال في تفسير سورة القيامة في ذكر (لا) التي تبتدئ بها السورة.

(الاحتمال الثاني أن (لا) هنا لنفي القسم. كأنه قال : لا أقسم بذلك اليوم وتلك النفس ، ولكني أسألك غير مقسم : أتحسب أنا لا نجمع عظامك إذا تفرقت بالموت. فإن كنت تحسب ذلك فاعلم أنا قادرون على أن نفعل ذلك. وهذا القول اختيار أبي مسلم وهو الأصح).

هذا القول غير مختار عند العارف بكلام العرب. فإنه لو كان المراد كما فهم لكان وجه القول نفي مجرد القسم لا ذكر الأشياء الخاصة كالنفس اللوامة والخنس الجواري الكنس وغيرها. ثم هذا مخالف لأسلوب كلامهم. فإنهم يستعملون كلمة (لا) قبل القسم منقطعة ، كما بينا في تفسير سورة القيامة. وهذا هو مختار الزمخشري.

والطريق الثاني : هو القول بأن القسم للتأكيد والتنبيه على شرافة المقسم به. قال في تفسير الذاريات : وقد عرفت أن المقصود من القسم التنبيه على جلالة المقسم به).

وعلى هذا الأصل قال في تفسير سورة التين :(اعلم أن **الإشكال** هو أن التين والزيتون ليسا من الأمور الشريفة فكيف يليق أن يقسم الله تعالى بهما ؟ فلأجل هذا السؤال حصل فيه قولان) ثم ذكر فوائدهما إن كان المراد منهما هذه الأثمار ، وذكر شرافتهما إن كان المراد منهما مسجدين أو بلدين.

وقد علمت أن التمسك بهذا **الجواب** مع كونه بادي الخلل لا يزيل الشبهة الثالثة ، فإن هذه الأشياء التي أقسم بها في القرآن ، ومنها : العاديات ضبحاً ، والجواري الكنس ، والليل ، والصبح ، والتين والزيتون ، ليست من الجلالة بمكان يقسم بها خالقها وربما إن كان القسم لأجل شرافتها.

(٤)

طريق العلامة ابن القيم رحمه الله

في تأويل أقسام القرآن لدفع الشبهات." (٢)

"النوع الحادي عشر: ما تكرر نزوله

صرح جماعة من المتقدمين والمتأخرين بأن من القرآن ما تكرر نزوله قال ابن الحصار: قد يتكرر نزول الآية تذكيرا وموعظة وذكر من ذلك خواتيم سورة النحل وأول سورة الروم.

---

(١) إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث النبوي، ص/٤٤

(٢) إمعان في أقسام القرآن، ص/٦

وذكر ابن كثير منه آية الروح. وذكر قوم منه الفاتحة. وذكر بعضهم منه قوله: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا﴾ الآية.

وقال الزركشي في البرهان: قد ينزل الشيء مرتين تعظيما لشأنه وتذكيرا عند حدوث سببه خوف نسيانه. ثم ذكر منه آية الروح وقوله: ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار﴾ الآية.

قال: فإن سورة الإسراء وهود مكيتان وسبب نزولهما يدل على أنهما نزلتا بالمدينة ولهذا أشكل ذلك على بعضهم.

ولا إشكال لأنها نزلت مرة بعد مرة قال: وكذلك ما ورد في سورة الإخلاص من أنها جواب للمشركين بمكة وجواب لأهل الكتاب بالمدينة وكذلك قوله: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا﴾ الآية قال: والحكمة في هذا كله أنه قد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضي نزول آية وقد نزل قبل ذلك ما يتضمنها فيوحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم تلك الآية بعينها تذكيرا لهم بها و بأنها تتضمن هذه.." (١)

"بألسنتنا فهذا الأثر لا إشكال فيه وبه يتضح معنى ما تقدم فكأنه عرض عليه عقب الفراغ من كتابته فرأى فيه شيئا كتب على غير لسان قريش كما وقع لهم في " التابوة "و " التابوت " فوعد بأنه سيقيمه على لسان قريش ثم وفى بذلك عند العرض والتقويم ولم يترك فيه شيئا. ولعل من روى تلك الآثار السابقة عنه حرفها ولم يتقن اللفظ الذي صدر عن عثمان فلزم منه ما لزم من الإشكال فهذا أقوى ما يجاب عن ذلك. ولله الحمد.

وبعد فهذه الأجوبة لا يصلح منها شيء عن حديث عائشة أما الجواب بالتضعيف فلأن إسناده صحيح كما ترى وأما الجواب بالرمز وما بعده فلأن سؤال عروة عن الأحرف المذكور لا يطابقه فقد أجاب عنه ابن أشته وتبعه ابن جبارة في شرح الرائية بأن معنى قولها " أخطئوا " أي في اختيار الأولى من الأحرف السبعة لجمع الناس عليه لا أن الذي كتبوا من ذلك خطأ لا يجوز. قال: والدليل على ذلك مالا يجوز مردود بإجماع من كل شيء وإن طالت مدة وقوعه. قال: وأما قول سعيد بن جبير: لحن من الكاتب فيعني باللحن القراءة واللغة يعني أنها لغة الذي كتبها وقراءته وفيها قراءة أخرى.

ثم أخرج عن إبراهيم النخعي أنه قال: ﴿إن هذان لساحران﴾ و " إن هذين لساحران " سواء لعلهم كتبوا الألف مكان الياء والواو في قوله: ﴿والصابئون﴾ مكان الياء قال ابن أشتة: يعني أنه من إبدال حرف في الكتاب بحرف مثل الصلاة والزكاة والحياة.

وأقول: هذا الجواب إنما يحسن لو كانت القراءة بالياء فيها والكتابة." (٢)

"هنا النفي والمعنى: "لا أحد أظلم" فيكون خبرا وإذا كان خبرا وأخذت الآيات على ظواهرها أدى إلى لتناقص وأجيب بأوجه:

منها تخصيص كل موضع بمعنى صلته أي لا أحد من المعاندين أظلم ممن منع مساجد الله ولا أحد من المفترين أظلم ممن افترى على الله كذبا وإذا تخصص بالصلات زال التناقض.

ومنها: أن التخصيص بالنسبة إلى السبق لما لم يسبق أحد إلى مثله حكم عليهم بأنهم أظلم ممن جاء بعدهم سالكا طريقهم

---

(١) الإتقان في علوم القرآن، ١٣٠/١

(٢) الإتقان في علوم القرآن، ٣٢٤/٢

وهذا يئول معناه إلى ما قبله لأن المراد السبق إلى المانعية والإفترائية.

ومنها – وادعى أبو حيان أنه الصواب أن نفي الأظلمية لا يستدعي نفي الظالمية لأن نفى المقيد لا يدل على نفي المطلق وإذا لم يدل على نفي الظالمية لم يلزم التناقض لأن فيها إثبات التسوية في الأظلمية وإذا ثبتت التسوية فيها لم يكن أحد ممن وصف بذلك يزيد على الآخر لأنهم يتساوون في الأظلمية وصار المعنى لا أحد أظلم ممن إفترى وممن منع ونحوها ولا إشكال في تساوي هؤلاء في الأظلمية ولا يدل على أن أحد هؤلاء أظلم من الآخر كما إذا قلت: لا أحد أفقه منهم إنتهى.

وحاصل الجواب أن نفي التفضيل لا يلزم منه نفي المساواة.

وقال بعض المتأخرين هذا إستفهام مقصود به التهويل والتفظيع من غير قصد إثبات الأظلمية للمذكور حقيقة ولا نفيها عن غيره

وقال الخطابي: سمعت ابن أبي هريرة يحكى عن أبي العباس بن." (١)

"فإن قيل: إنما لم يقبح من الله ذلك لعدم قدرته على منع الخلق من المعاصي وذلك لأن ما يقع من العبد من المعصية لا بد وأن يكون وقوعها معلوماً للرب وإلا كان جاهلاً بعواقب الأمور وهو محال ومنع الرب تعالى من وقوع ما هو معلوم الوقوع له لا يكون مقدوراً كما ذهب إليه النظام.

قلنا: فما قيل فهو بعينه لازم بالنسبة إلى السيد وأولى أن لا يكون السيد قادراً على المنع ومع ذلك فالفرق واقع والجواب: عن الإلزام الأول: أن مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وبمعنى ما للفاعل أن يفعله وأن لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع لا بالمعنى الذاتي وعن الثاني: أن فعل الله قبل ورود الشرع حسن بمعنى أن له فعله وعن الثالث: أنه لا معنى للطاعة عندنا إلا ما ورد الأمر به ولا معنى للمعصية إلا ما ورد النهي عنه وعلى هذا فلا يمتنع ورود الأمر بما كان منهياً والنهي بما كان مأموراً.

وعن الرابع: أنه إنما يلزم أن لو لم يكن لامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي وليس كذلك وبه اندفاع الإلزام الخامس أيضاً وعن السادس: ما سيأتي في المسألة بعدها وإذا بطل معنى الحسن والقبح الذاتي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلاً وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع إذ هما مبنيان على ذلك غير أن عادة الأصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين إظهاراً لما يختص بكل واحد من الإشكالات والمناقضات.

المسألة الثانية مذهب أصحابنا وأهل السنة أن شكر المنعم واجب سمعاً لا عقلاً خلافاً للمعتزلة في الوجوب العقلي احتج أصحابنا على امتناع إيجاب العقل لذلك بأن قالوا لو كان العقل موجباً فلا بد وأن يوجب لفائدة وإلا كان إيجابه عبثاً وهو قبيح ويمتنع عود الفائدة إلى الله تعالى لتعاليه عنها وإن عادت إلى العبد فإما أن تعود إليه في الدنيا أو في الأخرى.

الأول محال فإن شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى لأن الشكر فرع المعرفة وإنما هو عبارة عن إتعاب النفس وإلزام المشقة لها بتكليفها تجنب المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية وهو فرع التحسين والتقبيح العقلي وقد أبطلناه فلم يبق سوى التعب والعناء المحض الذي لا حظ للنفس فيه.

---

(١) الإتقان في علوم القرآن، ٩٨/٣

والثاني محال لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الأخروية دون إخبار الشارع بها ولا إخبار وأيضاً فإنه لا معنى لكون الشيء واجباً سوى ترجح فعله على تركه وبالعقل يعرف الترجيح لا أنه مرجح فلا يكون موجباً إذ الموجب هو المرجح وإذا بطل الإيجاب العقلي تعين الإيجاب الشرعي ضرورة انعقاد الإجماع على حصر الوجوب في الشرع والعقل فإذا بطل أحد القسمين تعين الثاني منهما.

فإن قيل: شكر المنعم معلوم لكل أحد ضرورة فما ذكرتموه استدلال على إبطال أمر ضروري فلا يقبل وإن لم يكن كذلك فلم قلتم إن إيجاب العقل للشكر لا بد وأن يكون لفائدة قولكم حتى لا يكون عبثاً قبيحاً فهذا منكم لا يستقيم مع إنكار القبح العقلي كيف وإن تلك الفائدة إما أن تكون واجبة التحصيل وإما أن لا تكون كذلك: فإن كانت واجبة التحصيل استدعت فائدة أخرى وهو تسلسل ممتنع وإن لم تكن واجبة فما يوجبه العقل بها أولى أن لا يكون واجباً وإن كان لفائدة فما المانع أن تكون الفائدة في الشكر نفس الشكر لا أمراً خارجاً عنه كما أن تحصيل المصلحة ودفع المفسدة عن النفس مطلوب لنفسه لا لغيره وإن كان لا بد من فائدة خارجة عن كون الشكر شكراً فما المانع أن تكون الفائدة الأمن من احتمال العقاب بتقدير عدم الشكر على ما أنعم الله به عليه من النعم إذ هو محتمل ولا يخلو العاقل عن خطور هذا الاحتمال بباله وذلك من أعظم الفوائد وإن سلم دلالة ما ذكرتموه على امتناع الإيجاب العقلي لكنه بعينه دال على امتناع الإيجاب الشرعي.." (١)

"فإن قيل متعلق الوجوب إما أن يكون هو متعلق الحرمة أو هو مغاير له والأول يلزم منه التكليف بما لا يطاق والخصم لا يقول بذلك فيما نحن فيه سواء قيل بإحالته أو بجوازه والثاني إما أن يكون متعلق الوجوب والتحريم متلازمين أو غير متلازمين لا جائز أن يقال بالثاني فإن الغصب والصلاة وإن انفك أحدهما عن الآخر في غير مسألة النزاع فهما متلازمان في مسألة النزاع فلم يبق غير التلازم وعند ذلك فالواجب متوقف على فعل المحرم وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالمحرم الذي ذكرتموه يكون واجباً وهو تكليف بما لا يطاق وأيضاً فإن الحركات المخصوصة في الصلاة والسكنات داخلة في مفهومها والحركات والسكنات تشغل الحيز إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد أن كان في غيره والسكون شغل الجوهر للحيز أكثر من زمان واحد فشغل الحيز داخل في مفهوم الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلاة فكان داخلاً في مفهوم الصلاة لأن جزء الجزء جزء وشغل الحيز فيما نحن فيه حرام فالصلاة التي جزأها حرام لا تكون واجبة لأن وجوبها إما أن يستلزم إيجاب جميع أجزائها أو لا يستلزم والأول يلزم منه إيجاب ما كان من أجزائها محرماً وهو تكليف بما لا يطاق والثاني يلزم منه أن يكون الواجب بعض أجزاء الصلاة لا نفس الصلاة لأن مفهوم الجزء مغاير لمفهوم الكل وذلك محال.

قلنا: أما الإشكال الأول فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبده أوجبت عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك السكن في هذا الدار فإن فعلت هذا أثبتك وإن فعلت هذا عاقبتك فإنه إذا سكن الدار وخاط الثوب فإنه يصح أن يقال فعل الواجب والمحرم ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة وعقابه له على المعصية إجماعاً وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد هاهنا وذلك أن يقال: متعلق الوجوب إن كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق وليس كذلك فيما

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٣١

فرض من الصورة وإن تغايراً فهما في الصورة المفروضة متلازمان وإن جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة فالواجب متوقف على المحرم فيلزم أن يكون واجباً لا محرماً لما قيل وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيها فما هو الجواب في هذه الصورة هو الجواب في صورة محل النزاع وعلى هذا فقد اندفع الإشكال الثاني أيضاً من حيث إن شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة وشغل الحيز بالسكن محرم على ما قيل في صورة محل النزاع من غير فرق والجواب يكون مشتركاً: كيف وإن إجماع سلف الأمة وهلم جراً منعقد على الكف عن أمر الظلمة بقضاء الصلوات المؤدات في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم ولو لم تكن صحيحة مع وجوبها عليهم لبقي الوجوب مستمراً وامتنع على الأمة عدم الإنكار عادة وهو لازم على المعتزلة وأحمد بن حنبل حيث اعترفوا ببقاء الفرض وعدم سقوطه وأما القاضي أبو بكر فإنه قال إن الفرض يسقط عندها لا بها جمعاً بين الإجماع على عدم النكير على ترك القضاء وبين ما ظنه دليلاً على امتناع صحة الصلاة وقد بينا إبطال مستنده.

المسألة الثالثة مذهب الشافعي أن المحرم بوصفه مضاد لوجوب أصله خلافاً لأبي حنيفة وصورة المسألة ما إذا أوجب الصوم وحرم إيقاعه في يوم العيد وعلى هذا النحو فالشافعي اعتقد أن المحرم هو الصوم الواقع وألحقه بالمحرم باعتبار أصله فكان تحريمه مضاداً لوجوبه وأبو حنيفة اعتقد أن المحرم نفس الوقوع لا الواقع وهما غيران فلا تضاد إلحاقاً له بالمحرم باعتبار غيره وحيث قضى بتحريم صلاة المحدث وبطلانها إنما كان لفوات شرطها من الطهارة لا للنهي عن إيقاعها مع الحدث بخلاف الطواف حيث لا يقم الدليل عنده على اشتراط الطهارة فيه.

وبالجملة فالمسألة اجتهادية ظنية لا حظ لها من اليقين وإن كان الأشبه إنما هو مذهب الشافعي من حيث إن اللغوي لا يفرق عند سماعه لقول القائل حرمت عليك الصوم في هذا اليوم مع كونه موجباً لتحريم الصوم وبين قوله حرمت عليك إيقاع الصوم في هذا اليوم من جهة أنه لا معنى لإيقاع الصوم في اليوم سوى فعل الصوم في اليوم فإذا كان فعل الصوم فيه محرماً كان ذلك مضاداً لوجوبه لا محالة.." (١)

"وحجة الكعبي أنه ما من فعل يوصف بكونه مباحاً إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما وترك الحرام واجب ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لما سبق ثم اعتذر عن الإجماع المحتج به بأن قال يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به لسبب توقف ترك الحرام عليه فإنه إذ ذاك لا يكون مأموراً به ضرورة الجمع بين الأدلة بأقصى الإمكان وقد اعترض عليه من لا يعلم عور كلامه بأنه وإن كان ترك الحرام واجباً فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام بل شيء يترك به الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره فلا يلزم أن يكون واجباً وهو غير سديد فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم الواجب دونه فهو واجب فالتلبس بضد من أضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ولكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين ولا خلاص عنه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الأصحاب وغاية ما ألزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر أن يكون واجباً

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٤٣

وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجباً آخر وهو محال فكان **جوابه** أنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه.

وبالجملة وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغوص **والإشكال** وعسى أن يكون عند غيري حله.

المسألة الثالثة اختلفوا في المباح هل هو داخل في مسمى الواجب أم لا؟ وحجة من قال بالدخول أن المباح ما لا حرج على فعله وهذا المعنى متحقق في الواجب والزيادة التي اختص بها الواجب غير نافية للاشتراك فيما قيل.

وحجة من قال بالتباين أن المباح ما خير فيه بين الفعل والترك بالقيود المذكورة وهو غير متحقق في الواجب وهو الحق.

فإن قيل: العادة مطردة بإطلاق الجائز على الصلاة الواجبة والصوم الواجب في قولهم صلاة جائزة وصوم جائز ولو لم يكن مفهوم الجائز متحققاً في الواجب لزم منه إما الاشتراك وإما التجوز هو خلاف الأصل.

قلنا ولو كان إطلاقه عليه حقيقة فلا مشترك بينهما سوى نفي الحرج عن الفعل بدليل البحث والسير فلو كان ذلك هو المسمى حقيقة فالعادة أيضاً مطردة بإطلاق الجائز على ما انتفى الحرج عن تركه ولهذا يقال: المحرم جائز الترك وما هو مسمى الجائز أولاً غير متحقق هاهنا ويلزم من ذلك أن يكون إطلاق اسم الجائز على ترك المحرم مجازاً أو مشتركاً وهو خلاف الأصل وليس أحد الأمرين أولى من الآخر بل احتمال التجوز فيما ذكرناه أولى لما فيه من موافقة الإطلاق في قولهم هذا واجب وليس بجائز وعلى كل تقدير فالمسألة لفظية وهي في محل الاجتهاد.

المسألة الرابعة اختلفوا في المباح هل هو داخل تحت التكليف واتفاق جمهور من العلماء على النفي خلافاً للاستاذ أبي إسحاق الإسفراييني.

والحق أن الخلاف في هذه المسألة لفظي فإن النافي يقول إن التكليف إنما يكون بطلب ما فيه كلفة ومشقة ومنه قولهم: كلفتك عظيماً أي حملتك ما فيه كلفة ومشقة ولا طلب في المباح ولا كلفة لكونه مخيراً بين الفعل والترك ومن أثبت ذلك لم يثبته بالنسبة إلى أصل الفعل بل بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً والوجوب من خطاب التكليف فما التقيا على محز واحد.

المسألة الخامسة اختلفوا في المباح هل هو حسن أم لا والحق امتناع النفي والإثبات في ذلك مطلقاً بل الواجب أن يقال إنه حسن باعتبار أن لفاعله أن يفعله شرعاً أو باعتبار موافقته للغرض وليس حسناً باعتبار أنه مأمور بالثناء على فاعله على ما تقرر في مسألة التحسين والتقبيح.

الفصل السادس في الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والأخبار وهي على أصناف:

الصنف الأول

الحكم على الوصف بكونه سبباً.." (١)

"وعن المنقول بأن ما ذكروه غايته إضافة إلى العبد حقيقية ونحن نقول به فإن الفاعل عندنا على الحقيقة هو من وقع الفعل مقدوراً له وهو أعم من الموجد.

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٤٦

والجواب عما ذكروه في المسلك الثاني بأن تعلق العلم بوجود الفعل بملازمة الوجود المقدور فإنه إنما يعلم وجوده مقدوراً لا غير مقدور وكذلك في العدم وعلى هذا فلا يلزم منه عدم القدرة في حق الله تعالى ولا سلب اختياره في فعله وكذلك العبيد فإنه إنما علم وقوع فعل العبد مقدوراً للعبد والمعارضات فقد سبق **الجواب** عنها.

المسألة الثانية مذهب الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة أنه لا يشترط في التكليف بالفعل أن يكون شرطه حاصلاً حالة التكليف بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط وتقديم شرطه عليه وهو جائز عقلاً وواقع سمعاً خلافاً لأكثر أصحاب الرأي وأبي حامد الأسفرائيني من أصحابنا وذلك كتكليف الكفار بفروع الإسلام حالة كفرهم.

ودليل الجواز العقلي أنه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب وقال له: أوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالإيمان وأوجبت عليك الإتيان بالإيمان مقدماً عليها لم يلزم منه لذاته محال عقلاً ولا معنى للجواز العقلي سوى هذا.

فإن قيل: التكليف بالفروع المشروطة بالإيمان إما أن تكون حالة وجود الإيمان أو حالة عدم فإن كان الأول فلا تكليف قبل الإيمان وهو المطلوب وإن كان حالة عدمه فهو تكليف بما هو غير جائز عقلاً وأيضاً فإن التكليف بالفروع غير ممكن الامتثال لاستحالة أدائها حالة الكفر وامتناع أدائها بعد الإيمان لكونه مسقطاً لها بالإجماع وما لا يمكن امتثاله فالتكليف به تكليف بما لا يطاق ولم يقل به قائل في هذه المسألة.

قلنا: أما **الإشكال** الأول فإنما يلزم منه التكليف بما لا يطاق بتقدير تكليفه بالفروع حالة الكفر إن لو كان تكليفه بمعنى إلزامه الإتيان بها مع الكفر وليس كذلك بل بمعنى أنه لو أصر على الكفر حتى مات ولم يأت بها مع الإيمان فإنه يعاقب في الدار الآخرة ولا إحالة فيه وبهذا الحرف يندفع ما ذكروه من **الإشكال** الثاني أيضاً كيف وإن الامتثال بعد الإسلام غير ممتنع غير أن الشارع أسقطه ترغيباً في الدخول في الإسلام بقوله عليه السلام " الإسلام يجب ما قبله " وهذا بخلاف المرتد حيث إنه أوجب عليه فعل ما فاته في حال ردته ليكون ذلك مانعاً من الردة.

وأما الوقوع شرعاً فيدل عليه النص والحكم أما النص فمن وجوه: الأول قوله تعالى " لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين " " البينة ١ " إلى قوله تعالى " وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة " " البينة ٥ " والضمير في قوله وما أمروا عائد إلى المذكورين أولاً وهو صريح في الباب وأيضاً قوله تعالى " فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى " " القيامة " ذم على ترك الجميع ولو لم يكن مكلفاً بالكل لما ذم عليه وأيضاً قوله تعالى " والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق آثاماً يضاعف له العذاب يوم القيمة " " الفرقان ٦٨ " حكم بمضاعفة العذاب على مجموع المذكور والزنى من جملته ولولا أنه محرم عليه ومنهي عنه لما أثمه به وهذا حجة على من نفى التكليف بالأمر والنهي دون من جوز التكليف بالنهي دون الأمر وأيضاً قوله تعالى " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً " " آل عمران ٩٧ " والكافر داخل فيه لكونه من الناس وأيضاً قوله تعالى: " فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة " " فصلت ٧ " لكن قال المفسرون: المراد بالزكاة في هذه الآية إنما هو قول

" لا إله إلا الله " " الصافات ٣٥ " وأيضاً قوله تعالى " ما سلككم في سقر " قالوا: لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين " " المدثر ٤٢ – ٤٣ " ولو لم يكونوا قد كلفوا بالصلاة لما عوقبوا عليها.." [١]

"قلنا: الآية وإن دلت على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل ولا يلزم من مخالفة الآية في إيجاب الفعل اتباعاً لفعلهم له مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز تركه.

قولهم: يلزم من ذلك وجوب متابعة أهل الإجماع في جواز الاجتهاد وتحريمه قلنا: سنبين أنه مهما انعقد إجماع الأمة على حكم أنه يستحيل انعقاد إجماعهم على مخالفته.

قولهم: يحتمل أنه أراد متابعتهم في متابعتهم للنبي عليه السلام وترك مشاقته أو اتباعهم في الإيمان أو في الاجتهاد قلنا: اللفظ يعم كل سبيل على ما قررناه وما ذكروه تخصيص لعموم الاتباع من غير دليل فلا يقبل قولهم إنه مشروط بسابقة تبين الهدى إلى آخره **فجوابه** من ثلاثة أوجه: الأول أن تبين الهدى إنما هو مشروط في الوعيد على المشاقة لا في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين وذلك لأن المشاقة لا تكون إلا بعد تبين الهدى ومعرفته بدليله ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة.

الثاني أن تبين الأحكام الفروعية ليس شرطاً في مشاقة الرسول بدليل أن من تبين صدق النبي وحاد عنه ورد عليه فإنه يوصف بالمشاقة وإن كان جاهلاً بالفروع غير متبين لها وإذا لم تكن معرفة أحكام الفروع شرطاً في المشاقة فلا تكون مشترطة في لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين فيها.

الثالث هو أن الآية إنما خرجت مخرج التعظيم والتبجيل للمؤمنين بإلحاق الذم باتباع غير سبيلهم فلو كان ذلك مشروطاً بتبين كونه هدى ولم يكن اتباعهم في سبيلهم لأجل أنه سبيل لهم بل لمشاركتهم فيما ذهبوا إليه لتبين كونه هدى لبطلت فائدة تعظيم الأمة الإسلامية وتميزهم بذلك فإن كل من ظهر الهدى في قوله واعتقاده فالوعيد حاصل بمخالفته وإن لم يكن من المسلمين وذلك كالوعيد على عدم مشاركة اليهود فيما ظهر كون معتقدهم فيه هدى كإثبات الصانع واعتقاد كون موسى رسولاً كريماً.

قولهم المراد من المؤمنين الأئمة المعصومون أو من كان فيهم الإمام المعصوم عنه **جوابان**: الأول أنه مبني على وجود الإمام المعصوم وهو باطل بما حققناه في علم الكلام الثاني أن الآية عامة فتخصيصها بالأئمة وبالمؤمنين الذين فيهم الإمام المعصوم من غير دليل غير مقبول كيف وأن الآية دالة على الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التوعد إنما هو بسبب اتباع غير سبيل الإمام وحده دون غيره وهو خلاف الظاهر.

قولهم سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين لكن إذا علم أنهم مؤمنون قلنا: المقصود من الآية إنما هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين والزجر عن مخالفته فإن كان سبيلهم معلوماً فلا **إشكال** وإن لم يكن معلوماً فالتكليف باتباع ما لا يكون معلوماً إما أن لا يكتفي فيه بالظن أو يكتفي فيه بالظن فإن كان الأول فهو تكليف بما لا يطاق وهو خلاف الأصل وإن كان الثاني فهو المطلوب وأما ما ذكروه من المعارضة بالآية الأولى فليس في بيان كون الإجماع حجة متبعة بالآية التي ذكرها ما ينافي كون الكتاب تبياناً لكل شيء وأصلاً له وأما الآية الثانية فهي دليل عليهم لأنها دليل على وجوب الرد إلى الله والرسول

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٥٤

في كل متنازع فيه وكون الإجماع حجة متبعة مما وقع النزاع فيه وقد رددناه إلى الله تعالى حيث أثبتناه بالقرآن وهم مخالفون في ذلك وأما الآية الثالثة والرابعة فلا نسلم أن النهي فيهما راجع إلى اجتماع الأمة على ما نهوا عنه بل هو راجع إلى كل واحد على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على الجملة سلمنا أن النهي لجملة الأمة عن الاجتماع على المعصية ولكن غاية ذلك جواز وقوعها منهم عقلاً ولا يلزم من الجواز الوقوع ولهذا فإن النبي عليه السلام قد نهي عن أن يكون من الجاهلين بقوله تعالى " فلا تكونن من الجاهلين " " الأنعام ٣٥ " وقال تعالى لنبيه: " لئن أشركت ليحبطن عملك " " الزمر ٦٥ " إذ ورد ذلك في معرض النهي مع العلم بكونه معصوماً من ذلك وأيضاً فإنا نعلم أن كل أحد منهي عن الزنى وشرب الخمر وقتل النفس بغير حق إلى غير ذلك من المعاصي ومع ذلك فإن من مات ولم يصدر عنه بعض المعاصي نعلم أن الله قد علم منه أنه لا يأتي بتلك المعصية فكان معصوماً عنها ضرورة تعلق علم الله بأنه لا يأتي بها ومع ذلك فهو منهي عنها.." (١)

"ولقائل أن يقول: أما الحجة الأولى فالعادة لا تحيل الخطأ على الخلق الكثير بظنهم ما ليس قاطعاً قاطعاً ولهذا فإن اليهود والنصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن حد التواتر قد أجمعوا على تكذيب محمد عليه السلام وإنكار رسالته وليس ذلك إلا لخطئهم في ظن ما ليس قاطعاً قاطعاً وبالجملة فإما أن يقال باستحالة الخطأ عليهم فيما ذهبوا إليه أو لا يقال باستحالته فإن كان الأول لزم أن لا يكون محمد نبياً حقاً لإجماعهم على تكذيبه وإن كان الثاني فهو المطلوب.

فإن قيل: ما ذكرتموه في إبطال التمسك هاهنا بالعادة لازم عليكم فيما ذكرتموه في الاحتجاج بالسنة على كون الإجماع حجة فإن حاصله آئل إلى الاحتجاج بالعادة وفيه إبطال ما قررتموه.

قلنا: الذي تمسكنا به من العادة إحالة اتفاق الأمة على إسناد المقطوع إلى الأخبار التي مستند العلم بها وبمدلولها السماع المحسوس أو قرائن الأحوال والذي لا نحيله في العادة هاهنا إنما هو الغلط بظن ما ليس مقطوعاً مقطوعاً به فيما هو نظري وطرقه مختلفة وهو غير محسوس ولا مستند العلم به قرائن الأحوال فافترق البابان وأما حجة الشيعة فمبنية على وجود الإمام المعصوم في كل عصر وقد أبطلنا ذلك بالاعتراضات القادحة والإشكالات المشكلة على جهة الوفاء والاستقصاء في موضعه اللائق به من الإمامة في علم الكلام فعليك بمراجعته.

المسألة الرابعة اتفق القائلون بكون الإجماع حجة على أنه لا اعتبار بموافقة من هو خارج عن الملة ولا بمخالفته وأنه لا يشترط فيه اتفاق كل أهل الملة إلى يوم القيامة.

أما الأول فلأن الإجماع إنما عرف كونه حجة بالأدلة السمعية على ما سبق وهي مع اختلاف ألفاظها لا إشعار لها بإدراج من ليس من أهل الملة في الإجماع ولا دلالة لها إلا على عصمة أهل الملة ولأن الكافر غير مقبول القول فلا يكون قوله معتبراً في إثبات حجة شرعية ولا إبطالها وإذا تم الإجماع دونه فلا اعتبار بمخالفته.

وأما الثاني فلأن الإجماع حجة شرعية يستدل به على الأحكام الشرعية فلو اعتبر فيه إجماع كل أهل الملة إلى يوم القيامة لما أمكن الاحتجاج به: أما قبل يوم القيامة فلعدم كمال المجمعين وأما يوم القيامة فلأنه لا تكليف ولا استدلال.

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٧٩

المسألة الخامسة ذهب الأكثرون إلى أنه لا اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الإجماع ولا بمخالفته واعتبره الأقلون وإليه ميل القاضي أبي بكر وهو المختار وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة وإذا كان كذلك فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتاً للأفراد.

فإن قيل يجب تخصيص ما ورد من النصوص الدالة على عصمة الأمة بأهل الحل والعقد منهم دون غيرهم لستة أوجه:

الأول: إن العامي يلزمه المصير إلى أقوال العلماء بالإجماع فلا تكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه.

الثاني: أن الأمة إنما كان قولها حجة إذا كان ذلك مستنداً إلى الاستدلال لأن إثبات الأحكام من غير دليل محال والعامي ليس أهلاً للاستدلال والنظر فلا يكون قوله معتبراً كالصبي والمجنون.

الثالث: أن قول العامي في الدين من غير دليل خطأ مقطوع به والمقطوع بخطئه لا تأثير لموافقته ولا لمخالفته.

الرابع: أن أهل العصر الأول من الصحابة علماؤهم وعوامهم أجمعوا على أنه لا عبرة بموافقة العامي ولا بمخالفته.

الخامس: أن الأمة إنما عصمت عن الخطأ في استدلالها لأن إثبات الأحكام الشرعية من غير استدلال ودليل خطأ والعامي ليس هو من أهل الاستدلال فلا يتصور ثبوت عصمة الاستدلال في حقه.

السادس: هو أن العامي لا يتصور منه الإصابة إذا كان قائلاً بالحكم من غير دليل فلا يتصور عصمته لأن العصمة مستلزمة للإصابة.

والجواب عن الوجه الأول: أنه وإن كان يجب على العامي الرجوع إلى أقوال العلماء فليس في ذلك ما يدل على أن أقوال العلماء دونه حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم لجواز أن يكون الاحتجاج بأقوالهم على من بعدهم مشروطاً بموافقة العامة لهم وإن لم يكن ذلك شرطاً في وجوب اتباع العامة فيما لهم فيما يفتون به.." (١)

"وعن السؤال الرابع أن الاتفاق فيما ذكروه من مسألة الدفن والإمامة وقتال مانعي الزكاة لم يكن بعد استقرار الخلاف فيما بينهم واستمرار كل واحد من المجتهدين على الجزم بما ذهب إليه بل إنما كان ذلك الخلاف على طريق المشورة كما جرت به العادة في حالة البحث عما ينبغي أن يعمل بين العقلاء بخلاف ما وقع النزاع فيه سلمنا أنه كان ذلك الاتفاق بعد استقرار الخلاف غير أنه اتفاق من المختلفين بأعيانهم ومن شرط في الإجماع انقراض عصر المجتهدين لم يمنع من رجوعهم أو رجوع بعضهم عما أجمعوا عليه والخلاف معه إنما يتصور في المجمعين على خلافهم بعد انقراض عصر الأولين غير أن **الجواب** الأول هو المختار.

وأما مسألة أمهات الأولاد وإن كان خلاف الصحابة قد استقر واستمر إلى انقراض عصرهم فلا نسلم إجماع التابعين قاطبة على امتناع بيعهن فإن مذهب علي في جواز بيعهن لم يزل بل جميع الشيعة وكل من هو من أهل الحل والعقد على مذهبه قائل به وإلى الآن وهو مذهب الشافعي في أحد قوليه.

المسألة الثانية والعشرون إذا اختلف الصحابة أو أهل أي عصر كان في المسألة على قولين فهل يجوز اتفاقهم بعد استقرار

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٨٦

خلافهم على أحد القولين والمنع من جواز المصير إلى القول الآخر.

اختلفوا فيه: فمن اعتبر انقراض العصر في الإجماع قطع بجوازه ومن لم يعتبر انقراض العصر اختلفوا: فمنهم من جوزه بشرط أن يكون مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليلاً قاطعاً ومنهم من منع ذلك مطلقاً ولم يجوز انعقاد إجماعهم على أحد أقوالهم وهو المختار وذلك لأنا بينا أن اتفاق الأمة على الحكم ولو في لحظة واحدة كان ذلك مستند إلى دليل ظني أو قطعي أنه يكون حجة قاطعة مانعة من مخالفته وقد بينا في المسألة المتقدمة أن الأمة إذا استقر خلافهم في المسألة على قولين فهو إجماع منهم على تجويز الأخذ بكل واحد من القولين فلو تصور إجماعهم على أحد القولين بعد ذلك لزم منه المحال الذي بيناه في تقرير المسألة التي قبلها.

وكل ما ورد في المسألة المتقدمة من الاعتراض والانفصال فهو بعينه متوجه هاهنا فعليك باعتباره ونقله إلى هاهنا.

غير أن هذه المسألة تختص بسؤال آخر وهو أن يقال إذا اتفق جميع الصحابة أو أهل أي عصر كان على حكم وخالفهم واحد منهم فإنه لا يمتنع أن يظهر لذلك الواحد ما ظهر لباقي الأمة ومع ظهور ذلك له إن منعناه من المصير إلى مقتضاه فقد منعناه من الحكم بالدليل الذي ظهر له ولباقي الأمة معه وأوجبنا عليه الحكم بما يخالف ذلك ويقطع ببطلانه وهو محال وإن لم نمنعه من العمل به فقد حصل الوفاق منهم بعد الخلاف وهو المطلوب.

قلنا: لو ظهر له ما ظهر للأمة فنحن لا نحيل عليه الرجوع إليه ولكنا نقول باستحالة ظهوره عليه لا من جهة العقل بل من جهة السمع وهو ما يفضي إليه من تعارض الإجماعين ولزوم الخطأ في أحدهما كما بيناه في المسألة المتقدمة ولا فارق بينهما إلا من جهة أن أهل الإجماع في هذه المسألة هم الراجعون بأعيانهم عما أجمعوا عليه والمخالفون لأنفسهم بخلاف المسألة الأولى وأن المخالف في المسألة الأولى قد يتوهم أن بعض الأمة الخائضين في تلك المسألة التي اتفقوا عليها وفي هذه المسألة المجمعون هم كل الأمة ولذلك كان **الإشكال** في هذه المسألة أعظم منه في الأولى.

وعلى هذا نقول إنه إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين ثم مات أحد القسمين وبقي القسم الآخر فإنه لا يكون قولهم إجماعاً مانعاً من الأخذ بالقول الآخر والوجه في تقريره ما سبق وإن خالف فيه قوم.

المسألة الثالثة والعشرون هل يمكن وجود خبر أو دليل ولا معارض له وتشترك الأمة في عدم العلم به؟ اختلفوا فيه: فمنهم من جوزه مصيراً منه إلى أنهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم في عدم العلم به لا يكون خطأ فإن عدم العلم ليس من فعلهم وخطأ المكلف من أوصاف فعله ومنهم من أحاله مصيراً منه إلى أنهم لو اشتركوا في عدم العلم به لكان ذلك سبيلاً لهم ولوجب على غيرهم اتباعه وامتنع تحصيل العلم به لقوله تعالى: " ويتبع غير سبيل المؤمنين " " النساء ١١٥ " الآية.." (١)

"وقد أجاب الجبائي عن قول القائل محمد ومسيلمة صادقان بأن هذا الكلام يفيد صدق أحدهما في حال صدق الآخر فكأنه قال أحدهما صادق حال صدق الآخر ولو قال ذلك كان قوله كاذباً فكذلك إذا قال هما صادقان وهو إنما يصح أن لو كان معنى هذا الكلام ما قيل وليس كذلك بل قوله هما صادقان أعم من كون أحدهما صادقاً حال صدق

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/١٠٧

الآخر وقبله وبعده والأعم غير مشعر بالأخص ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم.

وأجاب أبو هاشم بأن هذا الخبر جار مجرى خبرين: أحدهما خبر بصدق الرسول والآخر خبر بصدق مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق ولا بالكذب فكذلك هاهنا وإنما الذي يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر وليس بحق أيضاً فإنه إنما ينزل منزلة الخبر من حيث إنه أفاد حكما واحداً لشخصين وهو غير مانع من وصفه بالصدق والكذب بدليل الكذب في قول القائل: كل موجود حادث وإن كان يفيد حكماً واحداً لأشخاص متعددة.

وأجاب عنه القاضي عبد الجبار بأن قال: المراد من قولنا: ما دخله الصدق والكذب أن اللغة لا تحرم أن يقال للمتكلم به: صدقت أو كذبت وهو أيضاً غير صحيح فإن حاصله يرجع إلى التصديق والتكذيب وهو غير الصدق والكذب في نفس الخبر.

وأجاب عنه أبو عبد الله البصري بأنه كذب لأنه يفيد إضافة الصدق إليهما معاً وهو الحق وإن كان كما ذكر غير أنه إذا كان كاذباً فلا يدخله الصدق وقد قيل الخبر ما يدخله الصدق والكذب والحق في الجواب أن يقال حاصل هذا وإن كانت صورته صورة خبر واحد يرجع إلى خبرين أحدهما صادق وهو إضافة الصدق إلى محمد والثاني كاذب وهو إضافته إلى مسيلمة.

وأما الإلزام الثاني فلا يخلو الخبر فيه إما أن يكون مطابقاً للمخبر عنه أو غير مطابق فإن كان الأول فهو صدق وإن كان الثاني فهو كذب لاستحالة الجمع بين المتناقضين في السلب أو الإيجاب.

وأما الإشكال الثاني فقد أجاب عنه القاضي عبد الجبار بأن الخبر معلوم لنا وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره فإذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دوراً وهو غير صحيح لأنه إذا كان تمييز الخبر عن غيره إنما يكون بالنظر إلى الصدق والكذب فتمييز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الأمرين في تمييزه عن غيره على الآخر وهو عين الدور بل لو قيل إن الصدق والكذب وإن كان داخلاً في حد الخبر ومميزاً له فلا نسلم أن الصدق والكذب مفتقر في معرفته إلى الخبر بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان أولى.

وأما الإشكال الثالث فقد قيل في جوابه إن المحدود إنما هو جنس الخبر وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون وهو غير صحيح فإن الحد وإن كان لجنس الخبر فلا بد وأن يكون الحد موجوداً في كل واحد من آحاد الأخبار وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممتنع ولا يخفى أن آحاد الأخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب والحق في ذلك أن الواو وإن كانت ظاهرة في الجمع المطلق غير أن المراد بها الترديد بين القسمين تجوزاً.

وأما الإشكال الرابع فقد قيل في جوابه مثل جواب الإشكال الذي قبله وقد عرف ما فيه.

ومن الناس من قال: الخبر ما دخله الصدق أو الكذب ويرد عليه الإشكالان الأولان من الإشكالات الواردة على الحد الأول دون الأخيرين وقد عرف ما فيهما ويرد عليه إشكال آخر خاص به وهو أن الحد معروف للمحدود وحرف أو للترديد وهو مناف للتعريف ويمكن أن يقال في جوابه: إن الحكم بقبول الخبر لأحد هذين الأمرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه

وهو المأخوذ في التحديد وإنما التردد في اتصافه بأحدهما عيناً وهو غير داخل في الحد ومنهم من قال: هو ما يدخله التصديق والتكذيب وقيل ما يدخله التصديق أو التكذيب.

ويرد عليهما تعريف الخبر بالتصديق والتكذيب المتوقف على معرفة الصدق والكذب المتوقف على معرفة الخبر والترديد وقد عرف ما في كل واحد منهما.

وقال أبو الحسين البصري: الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر نفياً أو إثباتاً واحترز بقوله بنفسه عن الأمر فإنه يستدعي كون الفعل المأمور به واجباً لكن لا بنفسه بل بواسطة ما استدعاه الأمر بنفسه من طلب الفعل الصادر من الحكم وهو منتقض بالنسب التقييدية كقول القائل: حيوان ناطق فإنه أفاد بنفسه إثبات النطق للحيوان وليس بخبر.." (١)

"الثاني أن الأصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وهو مقطوع به فلا تجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مظنوناً.

الثالث أن العمل بخبر الواحد يفضي إلى ترك العمل بخبر الواحد لأنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون معه خبر آخر مقابل له.

الرابع أن قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد فلا يجوز للمجتهد ذلك كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر.

والجواب عن السؤال الأول أن ما ذكرناه من الأخبار وإن كانت آحادها آحاداً فهي متواترة من جهة الجملة كالأخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة عنترة.

وعن الثاني أنهم لو عملوا بغير الأخبار المروية لكانت العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله ولا سيما في موضع **الإشكال** وظهور استنادهم في العمل إلى ما ظهر من الأخبار كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وقول ابن عمر حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك فانتهينا وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم إلى خبر عائشة في التقاء الختانين إلى غير ذلك وجدهم في طلب الأخبار والسؤال عنها عند وقوع الوقائع دليل العمل بها.

وعن الثالث أن عمل بعض الصحابة بل الأكثر من المجتهدين منهم بأخبار الآحاد مع سكوت الباقين عن النكير دليل الإجماع على ذلك كما سبق تقريره في مسائل الإجماع وما رووه من الأخبار أو توقفوا فيه إنما كان لأمور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها مع كونهم متفقين على العمل بها ولهذا أجمعنا على أن ظواهر الكتاب والسنة حجة وإن جاز تركها والتوقف فيها لأمور خارجة عنها.

وعن الرابع أن اتفاقهم على العمل بخبر الواحد إنما يوجب العلم بصدقه أن لو لم يكونوا متعبدين باتباع الظن وليس كذلك بدليل تعبدهم باتباع ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والعمل بالقياس على ما يأتي وإذا كان اتباعهم لخبر الواحد لكونه ظنياً مضبوطاً بالعدالة كان خبر الواحد من تلك الجهة حجة معمولاً بها ضرورة بالاتفاق عليه من تلك الجهة وذلك يعم خبر كل عدل.

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/١١١

وأما المعارضة بالآيات فجوابها ما سبق في بيان جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً.

وعن السنة أنه عليه السلام إنما توقف في خبر ذي اليدين لتوهمه غلطه لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون من حضره من الجمع الكثير ومع ظهور أمارة الوهم في خبر الواحد يجب التوقف فيه فحيث وافقه الباقون على ذلك ارتفع حكم الأمارة الدالة على وهم ذي اليدين وعمل بموجب خبره كيف وإن عمل النبي صلى الله عليه وسلم بخبر أبي بكر وعمر وغيرهما مع خبر ذي اليدين عمل بخبر لم ينته إلى حد التواتر وهو موضع النزاع وفي تسليمه تسليم المطلوب.

وعن المعارضة الأولى من المعقول أنها منتقضة بخبر الواحد في الفتوى والشهادة كيف والفرق حاصل وذلك أن المشترط في إثبات الرسالة والأصول الدليل القطعي فلم يكن الدليل الظني معتبراً فيها بخلاف الفروع وعن الثانية من وجهين: الأول أن براءة الذمة غير مقطوع بها بعد الوجود والتكليف في نفس الأمر بل الشغل محتمل وإن لم يظهر لنا سبب الشغل فمخالفة براءة الذمة بخبر الواحد لا يكون رفع مقطوع بمظنون الثاني أنه منتقض بالشهادة والفتوى.

وعن الثالث أن تجويز وجود خبر معارض للخبر الذي ظهر لا يمنع من الاحتجاج به وإلا لما ساغ التمسك بدليل من ظواهر الكتاب والسنة المتواترة لأنه ما من واحد منها إلا ويجوز ورود ناسخ له أو مخصص له بل ولما جاز التمسك بدليل مستنبط معارض له ولما ساغ أيضاً للقاضي الحكم بشهادة الشاهدين ولا للعامي الأخذ بفتوى المجتهد له لجواز وجود ما يعارضه وذلك خلاف الإجماع.

وعن الرابع أنه إنما لم يجز تقليد العالم للعالم لاستوائهما في درجة الاجتهاد وليس تقليد أحدهما للآخر أولى من العكس ولا كذلك المجتهد مع الراوي فإنهما لم يستويا في معرفة ما استبد بمعرفته الراوي من الخبر فلذلك وجب عليه تقليده فيما رواه.

وبالجملة فالاحتجاج بمسلك الإجماع في هذه المسألة غير خارج عن مسالك الظنون وإن كان التمسك به أقرب مما سبق من المسالك.

وعلى هذا فمن اعتقد كون المسألة قطعية فقد تعذر عليه النفي والإثبات لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك ومن اعتقد كونها ظنية فليتمسك بما شاء من المسالك المتقدمة والله أعلم بالصواب.

القسم الثاني." (١)

"ولما انحسمت عليهم طرق التعريف قال قائلون منهم: الأمر هو إرادة الفعل وقد احتج الأصحاب على إبطاله بأن السيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده إذا اعتذر عن ذلك قصد إظهار أمره وأمره بين يدي السلطان قصداً لإظهار مخالفته لبسط عذره والخلاص من عقاب السلطان له فإنه يعد آمراً والعبد مأموراً ومطيعاً بتقدير الامتثال وعاصياً بتقدير المخالفة مع علمنا بأنه لا يريد منه الامتثال لما فيه من ظهور كذبه وتحقيق عقاب السلطان له والعاقل لا يقصد ذلك غير أن مثل هذا لازم على أصحابنا إن كان صحيحاً في تفسيرهم الأمر بطلب الفعل من جهة أن السيد أيضاً آمر في مثل هذه الصورة لعبده مع علمنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده لما فيه من تحقيق عقابه وكذبه والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته وإظهار كذبه وعند ذلك فما هو جواب أصحابنا في تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للخصم في تفسيره

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/١٣٥

بالإرادة.

وإن زعم بعض أصحابنا أن الأمر ليس هو الطلب بل الإخبار باستحقاق الثواب على الفعل فيلزمه أن يكون الآمر لعبده مما يصح تصديقه وتكذيبه في أمره لعبده ضرورة كون الأمر خبراً وهو ممتنع كيف وإنه على خلاف تقسيم أهل اللغة الكلام إلى أمر وخبر والحق في ذلك أن يقال أجمع المسلمون من غير مخالفة من الخصوم على أن من علم الله تعالى أنه يموت على كفره أنه مأمور بالإيمان وليس الإيمان منه مراد الله تعالى لأنه لا معنى لكونه مراداً لله تعالى سوى تعلق الإرادة به ولا معنى لتعلق الإرادة بالفعل سوى تخصيصها له بحالة حدوثه فلا يعقل تعلقها به دون تخصيصها له بحالة حدوثه وما لم يوجد لم تكن الإرادة مخصصة له بحالة حدوثه فلا تكون متعلقة به وليقنع بهذا هاهنا عما استقصيناه من الوجوه الكثيرة في علم الكلام.

وأما أصحابنا فمنهم من قال: الأمر عبارة عن الخبر على الثواب على الفعل تارة والعقاب على الترك تارة وهو فاسد لما سبق من امتناع تصديق الآمر وتكذيبه ولأنه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما أمر به والعقاب على تركه من جهة الشارع حذراً من الخلف في خبر الصادق وليس كذلك بالإجماع أما الثواب فلجواز إحباط العمل بالردة وأما العقاب فلجواز العفو والشفاعة ويمكن أن يحترز عن هذا **الإشكال** بأن يقال: هو الإخبار باستحقاق الثواب والعقاب غير أنه يبقى عليه **الإشكال** الأول من غير دافع.

ومنهم من قال: وهم الأكثرون كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين والغزالي وغيرهم: الأمر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به فقولهم: القول كالجنس للأمر وغيره من أقسام الكلام وقولهم: المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به للفصل بين الأمر وغيره من أقسام الكلام ولفصل الأمر عن الدعاء والسؤال.

ومنهم من زاد في الحد بنفسه احترازاً عن الصيغة فإنها لا تقتضي الطاعة بنفسها بل بالتوقيف والاصطلاح وعلى كل تقدير فهو باطل لما فيه من تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به وهما مشتقان من الأمر والمشتق من الشيء أخفى من ذلك الشيء وتعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشيء محال.

ومنهم من قال: الأمر هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعاً وهو أيضاً باطل لما فيه من تعريف الأمر بالطاعة المتعلقة بالفعل والطاعة المتعلقة بالفعل لا تعرف إلا بموافقة الأمر وهو دور ممتنع كيف وإن فعل الرب تعالى لما طلبه العبد منه بالسؤال يقال له باعتبار موافقة طلب للعبد مطيعاً بدليل قوله عليه السلام: " إن أطعت الله أطاعك " أي إن فعلت ما أراد فعل ما تريد وليس طلب العبد من الله تعالى بجهة السؤال لله أمراً إذ الأمر لله قبيح شرعاً بخلاف السؤال ويمكن الاحتراز عنه بما يعد فاعله مطيعاً في العرف العام والباري تعالى ليس كذلك.

والأقرب في ذلك إنما هو القول الجاري على قاعدة الأصحاب وهو أن يقال: الأمر طلب الفعل على جهة الاستعلاء.

فقولنا: طلب الفعل احتراز عن النهي وغيره من أقسام الكلام وقولنا على جهة الاستعلاء احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس.

فإن قيل قولكم: الأمر هو طلب الفعل إن أردتم به الإرادة فهو مذهب المعتزلة وليس مذهباً لكم وإن أردتم غيره فلا بد من تصويره وإلا كان فيه تعريف الأمر بما هو أخفى من الأمر.." (١)

"قلنا: هذا إنما يلزم أن لو قلنا إن الأمر ظاهر في أحد الأمرين وليس كذلك بل الأمر عندنا إنما يقتضي إيقاع مصدر الفعل والمرة الواحدة من ضروراته لا أن الأمر ظاهر فيها وكذلك في التكرار فحمل الأمر على أحدهما بالقرينة لا يوجب مخالفة الظاهر في الآخر لعدم تحققه فيه.

وعن الثانية: وإن سلمنا أن العموم في قوله تعالى: " اقتلوا المشركين " " التوبة ٥ " أنه يتناول كل مشرك فليس ذلك إلا لعموم اللفظ ولا يلزم مثله فيما نحن فيه لعدم العموم في قوله صم بالنسبة إلى جميع الأزمان بل لو قال صم في جميع الأزمان كان نظيراً لقوله اقتلوا المشركين.

وعن الثالثة: لا نسلم أن النهي المطلق للدوام وإنما يقتضيه عند التصريح بالدوام أو ظهور قرينة تدل عليه كما في الأمر وإن سلمنا اقتضاءه للدوام لكن ما ذكروه من إلحاق الأمر بالنهي بواسطة الاشتراك بينهما في الاقتضاء فرع صحة القياس في اللغات وقد أبطلناه وإن سلمنا صحة ذلك غير أنا نفرق وبيانه من وجهين: الأول أن من أمر غيره أن يضرب فقد أمره بإيقاع مصدره وهو الضرب فإذا ضرب مرة واحدة يصح أن يقال: وجد الضرب وإذا قال له لا تضرب فمقتضاه عدم إيقام الضرب فإذا انتهى في بعض الأوقات دون البعض يصح أن يقال: لم يعدم الضرب.

الثاني: إن حمل الأمر على التكرار مما يفضي إلى تعطيل الحوائج المهمة وامتناع الإتيان بالمأمورات التي لا يمكن اجتماعها بخلاف الانتهاء عن المنهي مطلقاً.

وعن الرابعة: أنها غير متجهة وذلك لأن دوام اعتقاد الوجوب عند قيام دليل الوجوب ليس مستفاداً من نفس الأمر وإنما هو من أحكام الإيمان فتركه يكون كفراً والكفر منهي عنه دائماً ولهذا كان اعتقاد الوجوب دائماً في الأوامر المقيدة.

وأما العزم فلا نسلم وجوبه ولهذا فإن من دخل عليه الوقت وهو نائم لا يجب على من حضره إنباهه ولو كان العزم واجباً في ذلك الوقت لوجب عليه كما لو ضاق وقت العبادة وهو نائم وإن سلمنا وجوب العزم لكن لا نسلم وجوبه دائماً بل هو تبع لوجوب المأمور به وإن سلمنا وجوبه دائماً فلا نسلم كونه مستفاداً من نفس الأمر ليلزم ما قيل بل إنما هو مستفاد من دليل اقتضى دوامه غير الأمر الوارد بالعبادة ولهذا وجب في الأوامر بالفعل مرة واحدة.

وعن الخامسة: أنها باطلة من جهة أن الأمر غير مشعر بالزمان وإنما الزمان من ضرورات وقوع الفعل المأمور به ولا يلزم من عدم اختصاصه ببعض الأزمنة دون البعض التعميم كالمكان.

وعن السادسة: وهي قولهم لو كان الأمر للمرة الواحدة لما دخله النسخ ليس كذلك عندنا فإنه لو أمر بالحج في السنة المستقبلة جاز نسخه عندنا قبل التمكن من الامتثال على ما يأتي وإنما ذلك لازم على المعتزلة وأما دخول الاستثناء فمن أوجب الفعل على الفور يمنع منه ومن أوجبه على التراخي فلا يمنع من استثناء بعض الأوقات التي المكلف مخير في إيقاع الواجب فيها وأما حسن الاستفهام فإنما كان لتحصيل اليقين فيما اللفظ محتمل له تأكيداً فإنه محتمل لإرادة التكرار وإرادة

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/١٦٣

المرة الواحدة وبه يخرج **الجواب** عن قوله صل مرة وحدة وقوله صل مراراً غير متناقض بل غايته دلالة الدليل على إرادة التكرار المحتمل وإذا لم يفعل ما أمر به في أول الوقت فمن قال بالتراخي لا يحتاج إلى دليل آخر لأن مقتضى الأمر المطلق عنده تخيير المأمور في إيقاع الفعل في أي وقت شاء من ذلك الوقت ومن قال بالفور فلا بد له من دليل في ثاني الحال.

وعن السابعة: ما سبق في الواجب والمندوب.

وعن الثامنة: لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده وإن سلم ذلك ولكن اقتضاء النهي للأضداد بصفة الدوام فرع كون الأمر مقتضياً للفعل على الدوام وهو محل النزاع.

وأما قوله صلى الله عليه وسلم: " إذا أمرتكم بأمر " الحديث إنما يلزم أن لو كان ما زاد على المرة الواحدة مأموراً به وليس كذلك.

وأما حديث عمر فلا يدل على أنه فهم أن الأمر بالطهارة يقتضي تكرارها بتكرر الصلاة بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار فسأل النبي عن عمده وسهوه في ذلك لإزاحة **الإشكال** بمعرفة كونه للتكرار إن كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم سهواً أو لا للتكرار إن كان فعله عمداً كيف وإن فهم عمر لذلك مقابل بإعراض النبي صلى الله عليه وسلم عن التكرار ولو كان للتكرار لما أعرض عنه وله الترجيح.." (١)

"فإن كان الأول فهو باطل لأنه إن كان كونه حجة في كل واحد من الأقسام مشروطاً بكونه حجة في القسم الآخر فهو دور ممتنع وإن كان كونه حجة في بعض الأقسام مشروطاً بكونه حجة في قسم آخر ولا عكس فكونه حجة في ذلك القسم الآخر يبقى بدون كونه حجة في القسم المشروط وليس بعض الأقسام بذلك أولى من البعض مع تساوي نسبة اللفظ العام إلى كل أقسامه.

وإن كان الثاني فهو أيضاً باطل لأن كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الأقسام لأن الكل لا يتحقق إلا عند تحقق جميع الأفراد وذلك أيضاً دور ممتنع وإذا بطل القسمان ثبت كونه حجة في كل واحد من الأقسام من غير توقف على كونه حجة في القسم الآخر ولا على الكل ثبت كونه حجة في البعض المستبقى وإن لم يبق حجة في غيره وهذه الحجة مع طولها ضعيفة جداً إذ لقائل أن يقول ما المانع من صحة توقف الاحتجاج به في كل واحد من الأقسام على الآخر أو على الكل مع التعاكس.

قوله إنه دور ممتنع متى يكون ذلك ممتنعاً إذا كان التوقف توقف معية أو توقف تقدم؟ الأول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت بأن التوقف هاهنا بجهة التقدم ولا يخفى أن بيان ذلك مما لا سبيل إليه والمعتمد في ذلك الإجماع والمعقول.

أما الإجماع فهو أن فاطمة رضي الله عنها احتجت على أبي بكر في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى: " يوصيكم الله في أولادكم " " النساء ١١ " الآية مع أنه مخصص بالكافر والقاتل ولم ينكر أحد من الصحابة صحة احتجاجها مع ظهوره وشهرته بل عدل أبو بكر في حرمانها إلى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم: " نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة " وأيضاً فإن علياً عليه السلام احتج على جواز الجمع بين الأختين في الملك بقوله تعالى: " أو ما ملكت أيمانكم "

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/١٧١

" النساء ٣ " مع كونه مخصصاً بالأخوات والبنات وكان ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير فكان إجماعاً وأيضاً فإن ابن عباس احتج على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى: " وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم " " النساء ٢٣ " وقال قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير مع أنه مخصوص لكون الرضاع المحرم متوقفاً على شروط وقيود فليس كل مرضعة محرمة ولم ينكر عليه منكر صحة احتجاجه به فكان إجماعاً.

وأما المعقول فهو أن العام قبل التخصيص حجة في كل واحد من أقسامه إجماعاً والأصل بقاء ما كان قبل التخصيص بعده إلا أن يوجد له معارض والأصل عدمه فإن قيل: لو كان حجة في الباقي بعد التخصيص لم يخل إما أن يدل عليه حقيقة أو تجوزاً لا جائز أن يقال بالأول إذ يلزم منه أن يكون اللفظ مشتركاً بينه وبين الاستغراق ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق والاشتراك على خلاف الأصل وإن كان مجازاً فيمتنع الاحتجاج به لثلاثة أوجه.

الأول: أن المجاز فيما وراء صورة التخصيص ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز وليس حمله على أحد المجازين أولى من الآخر لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملاً.

الثاني: أن المجاز ليس بظاهر وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة.

الثالث: أن العام بعد التخصيص ينزل منزلة قوله: اقتلوا المشركين إلا بعضهم والمشبه به ليس بحجة فكذلك المشبه سلمنا أنه حجة لكن في أقل الجمع أو فيما عدا صورة التخصيص؟ الأول مسلم والثاني ممنوع وذلك لأن الحمل على أقل الجمع متيقن بخلاف الحمل على ما زاد عليه فإنه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن **والجواب** عن السؤال الأول من جهة الإجمال والتفصيل: أما الإجمال فهو أن اللفظ العام حجة في كل واحد من أقسامه قبل التخصيص إجماعاً وهو إما أن يكون دالاً عليه حقيقة أو مجازاً ضرورة وكل ما ذكروه من **الإشكالات** تكون لازمة ومع ذلك فهو حجة والعذر يكون متحداً.

وأما التفصيل فنقول: ما المانع أن يكون مشتركاً؟ قولهم: الاشتراك على خلاف الأصل قلنا إنما يكون خلاف الأصل أن لو لم يكن من قبيل الأسماء العامة وليس كذلك على ما يأتي عن قرب إن شاء الله تعالى وإن سلمنا أنه ليس مشتركاً فما المانع من التجوز؟." (١)

"وإن كانت متعددة فلا يخلو إما أن تكون على الجمع أو على البدل: فالأول كقوله أكرم بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار ويأكلوا الطعام فمقتضى ذلك استمرار الإكرام إلى تمام الغايتين دون ما بعدهما والثاني كقوله أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا الدار أو السوق فمقتضى ذلك استمرار الإكرام إلى انتهاء إحدى الغايتين أيهما كانت دون ما بعدها.

وأما إن كانت الغاية مذكورة عقب جمل متعددة فالكلام في اختصاصها بما يليها وفي عودها إلى جميع الجمل كالكلام في الاستثناء وسواء كانت الغاية واحدة أو متعددة على الجمع أو البدل ولا تخفى أمثلتها ووجه الكلام فيها وسواء كانت الغاية معلومة الوقوع في وقتها كقوله إلى أن تطلع الشمس أو غير معلومة الوقت كقوله إلى دخول الدار.

القسم الثاني في التخصيص بالأدلة المنفصلة وفيه أربع عشرة مسألة.

المسألة الأولى مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي خلافاً لطائفة شاذة من المتكلمين.

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٢٠١

ودليل ذلك أن قوله تعالى: " الله خالق كل شيء " " الزمر ٦٢ " وقوله: " وهو على كل شيء قدير " " هود ٤ " متناول بعموم لفظه لغة كل شيء مع أن ذاته وصفاته أشياء حقيقة وليس خالقاً لها ولا هي مقدورة له لاستحالة خلق القديم الواجب لذاته واستحالة كونه مقدوراً بضرورة العقل فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء ولا نعني بالتخصيص سوى ذلك فمن خالف في كون دليل العقل مخصصاً مع ذلك فهو موافق على معنى التخصيص ومخالف في التسمية وكذلك قوله تعالى: " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " " آل عمران ٩٧ " فإن الصبي والمجنون من الناس حقيقة وهما غير مزادين من العموم بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم ولا معنى للتخصيص سوى ذلك.

فإن قيل نحن لا ننكر أن ذات الباري تعالى وصفاته وأن الصبي والمجنون مما لم يرد باللفظ وإنما ننكر كون دليل العقل مخصصاً لثلاثة أوجه.

الأول: أن التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير متصور فيما ذكرتموه وبيانه أن دلالات الألفاظ على المعاني ليست لذواتها وإلا كانت دالة عليها قبل المواضعة وإنما دلالتها تابعة لمقصد المتكلم وإرادته ونحن نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون لفظه دالاً عليه لغة ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصاً.

الثاني: أن التخصيص بيان والمخصص مبين والبيان إنما يكون بعد سابقة **الإشكال** فيجب أن يكون البيان متأخراً عن المبين ودليل العقل سابق فلا يكون مبيناً ولا مخصصاً كالاستثناء المقدم.

الثالث: أن التخصيص بيان فلا يجوز بالعقل كالنسخ ثم وإن سلمنا دلالة اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصص متقدماً ولكن ما المانع أن تكون صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له وبتقدير الاشتراط بذلك لا يكون حجة في التمسك به على الكتاب وإن سلمنا صحة التخصيص في الآيتين المذكورتين أولاً ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن عموم آية الحج فإن ما ذكرتموه مبني على امتناع خطابهما وكيف يمكن دعوى ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات وإجماع الفقهاء على صحة صلاة الصبي واختلافهم في صحة إسلامه ولولا إمكان دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك.

والجواب عن الأول: قولهم إن دلالات الألفاظ ليست لذواتها مسلم وأنه لا بد في دلالتها من قصد الواضع لها دالة على المعنى.

قولهم: العاقل لا يقصد بلفظة الدلالة على ما هو ممتنع بصريح العقل قلنا: ذلك ممتنع بالنظر إلى ما وضع اللفظ عليه لغة أو بالنظر إلى إرادته من اللفظ؟ الأول ممنوع والثاني مسلم وعند ذلك فلا منافاة بين كون اللفظ دالاً على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ.." (١)

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٢٣٢

"وإذا ثبت أن المراد من قوله من أول الآية إنما هو جميع القرآن فالظاهر أن يكون الضمير في قوله تعالى: " ثم إن علينا بيانه " القيامة ١٩ عائد إلى جميع المذكور السابق وهو جملة القرآن لا إلى بعضه لعدم الأولوية.

وإنما يمكن ذلك بحمل البيان على ما ذكرناه لا على ما ذكروه لاستحالة افتقار كل القرآن إلى البيان بالمعنى الذي ذكروه فإنه ليس كل القرآن مجملاً ولا ظاهراً في معنى وقد استعمل في غيره فكان ما ذكرناه أولى.

وهذا إشكال مشكل وفي تحريره وتقريره على هذا الوجه يتبين للناظر المتبحر فيه إبطال كل ما يخبط به بعض المخبطين.

وإن سلمنا أن المراد به إنما هو بيان المراد من الظاهر الذي استعمل في غير ما هو الظاهر منه لكن ما المانع أن يكون المراد به البيان التفصيلي كما قاله أبو الحسين البصري؟ فإن قيل: لا يمكن ذلك لأن لفظ البيان مطلق فحمله على البيان التفصيلي يكون تقييداً له وتقييد المطلق من غير دليل ممتنع.

قلنا: وإذا كان مطلقاً فالمطلق لا يمكن حمله على جميع صوره وإلا كان عاماً لا مطلقاً بل غايته أنه إذا عمل به في صورة فقد وفى بالعمل بدلالته.

وعند ذلك فلا يخفى أن تنزيل البيان في الآية على الإجمالي دون التفصيلي يكون تقييدا للمطلق وهو ممتنع من غير دليل وإن لم يقل بتنزيله عليه فلا حجة فيه.

وإن سلمنا أن المراد به البيان الإجمالي والتفصيلي غير أنه قد تعذر العمل بظاهر ثم من حيث إنها تدل على وجوب تأخير بيان كل القرآن ضرورة عود الضمير إلى الكل على ما سبق وذلك خلاف الإجماع.

وإذا تعذر العمل بظاهرها وجب العمل بها في مجازها وهو حملها على معنى الواو كما في قوله تعالى: " فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون " يونس ٤٦ فإن ثم هاهنا بمعنى الواو ولاستحالة كون الرب شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً.

الحجة الثانية قوله تعالى: " الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت " هود ١ و ثم للتأخير.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل والظاهر والمستعمل في غير ما هو ظاهر فيه بل المراد من قوله: أحكمت أي في اللوح المحفوظ وفصلت في الإنزال.

الحجة الثالثة قوله تعالى: " ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه " طه ١١٤ وأراد به بيانه للناس.

ولقائل أن يقول: ظاهر ذلك للمنع من تعجيل نفس القرآن لا بيان ما هو المراد منه لما فيه من الإضمار المخالف للأصل وإنما منعه من تعجيل القرآن أي من تعجيل أدائه عقيب سماعه حتى لا يختلط عليه السماع بالأداء وإلا فلو أراد به البيان لما منعه عنه بالنهي للاتفاق على أن تعجيل البيان بعد الأداء غير منهي عنه.

الحجة الرابعة: أنه تعالى أمر بني إسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة بقوله تعالى: " إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة " البقرة ٦٧ ولم يعينها إلا بعد سؤالهم.

ودليل كون المأمور به معيناً أمران الأول أنهم سألوا تعيينها بقولهم له: " ادع لنا ربك يبين لنا ما هي " البقرة ٦٨ وما لونها ولو كانت منكرة لما احتيج إلى ذلك للخروج عن العهدة بأي بقرة كانت.

الثاني أن قوله تعالى: " إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر " البقرة ٦٨ و إنها بقرة صفراء و إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض

ولا تسقي الحرث " والضمير في هذه الكنايات يجب صرفه إلى ما أمروا به أولا.

وبيانه من وجهين: الأول أنه لو لم يكن كذلك لكان تكليفاً بأمور مجددة غير ما أمروا به أولاً ولو كان كذلك لكان الواجب من تلك الصفات المذكورة آخراً دون ما ذكر أولا وهو خلاف الإجماع على أن المأمور به كان متصفاً بجميع الصفات المذكورة الثاني أنه لو لم يكن كذلك للزم منه أن لا يكون الجواب مطابقاً للسؤال وهو خلاف الأصل.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن البقرة المأمور بها كانت معينةً في نفس الأمر بل منكرة مطلقاً فلا تكون محتاجة إلى البيان لإمكان الخروج عن العهدة بذبح أي بقرة اتفقت ولا يكون ذلك من صور النزاع.

قولهم إنهم سألوا عن تعيينها ولو أمروا بمنكر لما سألوا عن تعيينه قلنا ظاهر الأمر يدل على التنكير حيث قال: " إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة " .

والقول بالتعيين مخالف للتنكير المفهوم من اللفظ وليس الحمل على التعيين ضرورة تصحيح سؤالهم ومخالفة ظاهر النص أولى من العكس بل موافقة ظاهر لنص أولى.." (١)

"قلنا: وجواب الإشكالين أيضاً ما سبق وأيضاً فإن العمومات الواردة في البيع والنكاح والإرث وردت مطلقة والنبي صلى الله عليه وسلم بين بعد ذلك على التدريج ما يصح بيعه وما لا يصح ومن يحل نكاحها ومن لا يحل وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ومقادير المواريث شيئاً فشيئاً.

ومن نظر في جميع عمومات القرآن والسنة وجدها كذلك وأيضاً فإنه لما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المزابنة وشكا الأنصار إليه بعد ذلك رخص لهم في العرايا وهي نوع من المزابنة مع أنه لم ينقل أنه اقترن بنهيه عن ذلك بيان مجمل ولا مفصل وهو لا يخلو إما أن يكون ذلك نسخاً أو تخصيصاً: وعلى كلا التقديرين فهو حجة على المخالف فيه.

وأما من جهة المعقول فهو أنه لو امتنع تأخير البيان لم يخل إما أن يكون ذلك ممتنعاً لذاته أو لأمر من خارج لا جائز أن يكون لذاته فإنا لو فرضناه واقعاً لا يلزم عنه المحال لذاته.

وإن كان لأمر خارج فلا يخفى أنه لا فارق بين حالة وجود البيان وعدمه سوى علم المكلف بالمراد من الكلام حالة وجود البيان وجهله به حالة عدمه.

فلو امتنع تأخير البيان لكان لما قارنه من جهل المكلف بالمراد ولو كان كذلك لامتنع تأخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال بوضعه على تكرر الفعل على الدوام واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع.

وهذه الطريقة لازمة على كل من منع من تأخير بيان المجمل والعام والمقيد وكل ما أريد به غير ما هو ظاهر فيه وجوزه في النسخ كالجبائي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهم.

اعترض القاضي عبد الجبار وقال الفرق بين تأخير بيان النسخ وتأخير بيان المجمل هو أن تأخير بيان النسخ مما لا يخل بالتمكن من الفعل في وقته بخلاف تأخير بيان صفة العبادة فإنه لا يتأتى معه فعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها والفرق بين تأخير بيان تخصيص العموم وتأخير بيان النسخ من وجهين.

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٢٥٣

الأول: أن الخطاب المطلق الذي أريد نسخه معلوم أن حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف ولا كذلك المخصوص.

الثاني: أن تأخير بيان تخصيص العموم مع تجويز إخراج بعض الأشخاص منه من غير تعيين مما يوجب الشك في كل واحد من أشخاص المكلفين هل هو مراد بالخطاب أم لا ولا كذلك في تأخير بيان النسخ.

وجواب الفرق بين الإجمال والنسخ أن وقت العبادة إنما هو وقت دعو الحاجة إليها لا قبل ذلك ووقت الحاجة إليها فالبيان لا يكون متأخراً عنه فلا يلزم من تأخير بيان صفة العبادة عنها في غير وقتها ووجوده في وقتها تعذر الإتيان بالعبادة في وقتها.

وجواب الفرق الأول بين العموم والنسخ هو أن حكم الخطاب المطلق وإن علم ارتفاعه بانقطاع التكليف فذلك مما يعم التخصيص والنسخ لعلمنا بانقطاع التكليف بالموت في الحالتين.

وإنما الخلاف فيما قبل حالة الموت مع وجود الدليل الظاهر المتناول لكل الأشخاص واللفظ الظاهر المتناول لجميع أوقات الحياة.

وعند ذلك إذا جاز رفع حكم الخطاب الظاهر المتناول لجميع الأوقات مع فرض الحياة والتمكن منه من غير دليل مبين في الحال جاز تخصيص بعض من تناوله اللفظ بظهوره مع التمكن من غير دليل مبين في الحال أيضاً لتعذر الفرق بين الحالتين.

وجواب الفرق الثاني أن تأخير بيان التخصيص وإن أوجب التردد في كل واحد من أشخاص المكلفين أنه داخل تحت الخطاب أم لا فتأخير بيان النسخ عندما إذا أمر بعبادة متكررة في كل يوم مما يوجب التردد في أن العبادة في كل يوم عدا اليوم الأول هل هي داخلة تحت الخطاب العام لجميع الأيام أم لا.

وإذا جاز ذلك في أحد الطرفين جاز في الطرف الآخر ضرورة تعذر الفرق وكذلك أيضاً فإنه إذا أمر بعبادة في وقت مستقبل أمراً عاماً فإن من شخص إلا ويحتمل احترامه قبل دخول ذلك الوقت ويخرج بذلك عن دخوله تحت الخطاب العام.

وذلك مما يوجب التردد في كل واحد واحد من الأشخاص هل هو داخل تحت ذلك الخطاب إذا لم يرده البيان به ومع ذلك فإنه غير ممتنع إجماعاً.

شبه المخالفين منها ما يختص بتأخير بيان المجمل ومنها ما يختص بتأخير بيان ماله ظاهر أريد به غير ما هو ظاهر فيه.

أما الشبه الخاصة بالمجمل فشبهتان:." (١)

"وقال القاضي أبو بكر: إنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه وهو اختيار الغزالي أيضاً وقصد بالقيد الأول تعميم كل خطاب كان من باب المنظوم أو غيره والاحتراز عن الموت والمرض والجنون وجميع الأعذار الدالة على ارتفاع الأحكام الزائلة بها مع تراخيها ولولاها لكانت الأحكام الزائلة بها مستمرة وبالقيد الثاني وهو الخطاب المتقدم الاحتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الأحكام العقلية قبل ورود الشرع وبالقيد الثالث وهو على وجه لولاه لكان مستمرا الإحتراز عما إذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم مناقض للأول كما لو ورد قوله: عند غروب الشمس كلوا بعد قوله: " ثم أتموا الصيام إلى الليل " فإنه لا يكون نسخاً

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٢٥٧

لحكم الخطاب الأول حيث إنا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الأول مستمراً بل منتهياً بالغروب وبالقيد الرابع الاحتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية فإن يكون بياناً لا نسخاً.

ويرد عليه **إشكالات**: **الإشكال** الأول أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت هو الناسخ والنسخ هو نفس الارتفاع فلا يكون الناسخ هو النسخ.

الثاني: وهو ما أورده أبو الحسين البصري أنه قال إنه ليس بجامع ولا مانع: أما أنه ليس بجامع فلأنه يخرج منه النسخ بفعل الرسول مع أنه ليس بخطاب ويخرج منه نسخ ما ثبت بفعل الرسول وليس فيه ارتفاع حكم ثبت بالخطاب.

وأما أنه ليس بمانع فلأنه لو اختلفت الأمة في الواقعة على قولين وأجمعوا بخطابهم على تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين للمقلد ثم أجمعوا بأقوالهم على أخذ القولين فإن حكم خطاب الإجماع الثاني دل على ارتفاع حكم خطاب الإجماع الأول وليس بنسخ إذ الإجماع لا ينسخ به.

الثالث: هو أن تحديد النسخ بارتفاع الحكم الثاني تحديد له بما ليس بمتصور لوجوه يأتي ذكرها في مسألة إثبات النسخ.

الرابع: أن فيه زيادةً لا حاجة إليها وهي قوله متراخ عنه وقوله: على وجه لولاه لكان مستمراً ثابتاً فإن ذكر التراخي إنما وقع احترازاً عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية وفي الحد ما يدرأ النقض بذلك وهو ارتفاع الحكم والخطاب المتصل بالخطاب الأول في هذه الصور ليس رافعاً لحكم الخطاب المتقدم في الذكر بل هو مبين أن الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثنى وفيما خرج عن الشرط والغاية وبالتقييد بالرفع يدرأ النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم إذا كان حكمه موقتا من حيث إن الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الأول لانتهائه بانتهاء وقته.

والجواب عن **الإشكال** الأول: لا نسلم أن النسخ هو ارتفاع الحكم بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع وذلك لأن النسخ يستدعى ناسخاً ومنسوخاً والناسخ هو الرافع أي الفاعل والمنسوخ هو المرفوع أي المفعول.

والرافع والمرفوع أي الفاعل والمفعول يستدعي رفعاً وارتفاعاً أي فعلاً وانفعالاً والرافع هو الله تعالى على الحقيقة.

وإن سمي الخطاب ناسخاً فإنما هو بطريق التجوز كما يأتي تحقيقه والمرفوع هو الحكم والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع وذلك هو الخطاب والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع المفعول.

وذلك على نحو فسخ العقد فإن الفاسخ هو العاقد والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد وهو قوله: فسخت والانفساخ صفة العقد وهو انحلاله بعد انبرامه.

وأما النسخ بفعل الرسول فلا نسلم أن فعل الرسول ناسخ حقيقةً إذ ليس للرسول ولاية إثبات الأحكام الشرعية ورفعها من تلقاء نفسه وإنما هو رسول ومبلغ عن الله تعالى ما يشرعه من الأحكام ويرفعه ففعله إن كان ولا بد فإنما هو دليل على الخطاب الدال على ارتفاع الحكم لا أن نفس الفعل هو الدال على الارتفاع.

وأما الإشكال بالإجماع ففيه جوابان: الأول: أنه مهما اجتمعت الأمة على تسويغ الخلاف في حكم مسألة معينة وكان إجماعهم قاطعاً فلا نسلم تصور إجماعهم على مناقضة ما أجمعوا عليه أولاً ليصح ما قيل.." (١)

"وأيضاً فإن الخطاب المنسوخ حكمه إما أن يكون موقتاً بوقت أو هو دال على التأبيد: فإن كان الأول فهو غير قابل للنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت وإن كان الثاني فهو محال من أربعة أوجه: الأول: إنه من ذلك اعتقاد المكلف دوام الحكم وتأبيده وهو جهل قبيح وما لزم منه القبيح فهو قبيح.

الثاني: أنه يلزم منه أن لا يبقى لنا طريق إلى معرفة التأبيد بتقدير إرادة التأبيد وذلك مما يوجب إعجاز الرب تعالى عن إعلامنا بالتأبيد وهو محال.

الثالث: أنه لو جاز النسخ مع أن اللفظ للتأبيد لما بقي لنا وثوق بوعد الله تعالى ووعيده ولا بشيء من الظواهر اللفظية ولا يخفى ما في ذلك من اختلاف الشرائع واتجاه قول الباطنية.

الرابع: أنه يلزمكم على هذا جواز نسخ شريعتكم ولم تقولوا به وأيضاً فإنه لو جاز رفع الحكم بعد وقوعه فإما أن يكون رفعه قبل وجوده أو بعد عدمه أو في حال وجوده: الأول محال لأن رفع ما لم يوجد غير متصور والثاني محال لأن رفع المعدوم ممتنع والثالث يلزم منه أن يكون الشيء حالة وجوده مرتفعاً وذلك أيضاً ممتنع.

وأيضاً فإن الفعل المأمور به إما أن يكون حسناً أو قبيحاً: فإن كان الأول فقد نهى عن الحسن وإن كان الثاني فقد أمر بالقبيح.

وأيضاً فإنه إما أن يكون طاعةً أو معصيةً: فإن كان طاعة فقد نهى عن الطاعة وإن كان معصية فقد أمر بالمعصية.

وأيضاً فإما أن يكون مراداً أو مكروهاً فإن كان مراداً فقد صار بالنهي مكروهاً وإن كان مكروهاً فقد صار بالأمر مراداً.

وأما ما ذكرتموه من الدليل السمعي على الجواز العقلي فلا وجه له.

أما قوله تعالى: " ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها " البقرة ١٠٦ فالمراد بالنسخ الإزالة ونسخ الآية بإزالتها عن اللوح المحفوظ.

وأما ما ذكرتموه على الوقوع الشرعي فلا نسلم أن شريعة محمد ناسخة لشرائع من تقدم على ما يأتي تقريره.

وأما وجوب استقبال بيت المقدس فإنه لم يزل بالكلية لجواز التوجه إليه عند الإشكال ومع العذر فكان ذلك تخصيصاً لا نسخاً.

وأما تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم فإنما زالت لزوال سببها وهو امتياز المنافقين من حيث إنهم لا يتصدقون على المؤمنين ووجوب التربص حولاً كاملاً لم يزل بالكلية لبقائه عندما إذا كانت مدة حملها سنة فكان ذلك أيضاً من باب التخصيص لا من باب النسخ.

سلمنا الجواز العقلي ولكن لا نسلم الجواز الشرعي وبيانه من وجهين: الأول: قوله تعالى في صفة القرآن: " لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه " فصلت ٤٢ فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل وهذه حجة من منع جواز نسخ القرآن مطلقاً.

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٢٨٢

الثاني: أن موسى الكليم كان نبياً حقاً بالإجماع منا ومنكم وبالدلائل الدالة على صدقه في رسالته وقد نقل عنه نقلاً متواتراً أنه قال: هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والأرض وروي عنه أنه قال: الزموا يوم السبت أبدا فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذباً وهو محال.

والجواب عن **الإشكال** الأول أن النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد أن لم تكن ظاهرةً بل إن قلنا برعاية الحكمة بحكمة كان عالماً بها على ما سبق في الفرق بين النسخ والبدآء.

وعن **الإشكال** الثاني أن اعتقاد التوحيد وكل ما مستند معرفته دليل العقل لا يخلو إما أن يقال بأن وجوبه ثابت بالعقل كما قاله المعتزلة أو بالشرع كما نقوله نحن: فإن كان الأول فلا يخفى إحالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلاً لأن الشارع لا يأتي بما يخالف العقل وإن كان الثاني فالعقل يجوز أن لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلاً عن نسخه بعد وجوبه.

وعن الثالث قولهم إن الخطاب إن كان موقتاً فلا يكون قابلاً للنسخ لا نسلم ذلك فإنه لو قال في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قال قبل يوم عرفة لا تحجوا فإنه يكون جائزاً عندنا على ما يأتي في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

قولهم: وإن كان دالا على التأبيد فهو محال لا نسلم ذلك.

قولهم في الوجه الأول إنه يلزم منه جهل المكلف باعتقاد التأبيد فقد أجاب عنه أبو الحسين البصري بأنه إنما يفضي إلى ذلك إن لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس كذلك: وقد بينا إبطال ما ذهب إليه في تأخير البيان إلى وقت الحاجة.." (١)

"والوجه في **الجواب** أن نقول: دلالة الخطاب على التأبيد لا يلزمها التأبيد مع القول بجواز النسخ فإذا اعتقد المكلف التأبيد فالجهل إنما جاءه من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب بل الواجب أن يعتقد التأبيد بشرط عدم الناسخ ثم وان أفضى ذلك إلى الجهل في حق العبد فالقول بقبح ذلك من الله تعالى مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد أبطلناه فيما تقدم.

ثم متى يكون ذلك قبيحاً إذا استلزم مصلحة تربو على مفسدة جهله أو إذا لم يكن كذلك؟ الأول ممنوع والثاني مسلم.

وبيان لزوم المصلحة الزائدة هنا ما فيه من زيادة الثواب باعتقاده دوام ما أمر به والعزم على فعله والانقياد لقضاء الله وحكمه في الأمر والنهي كيف وإن ما ذكروه منتقض بما يحدثه الله تعالى للعبد من الغنى والصحة فإن ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه له مع جواز إزالته بالفقر والمرض.

قولهم في الوجه الثاني إنه يفضي إلى تعجيز الرب تعالى عن إعلامنا بالتأبيد ليس كذلك لجواز أن يخلق لنا العلم الضروري بذلك.

وما ذكروه في الوجه الثالث فمندفع فإنه إن كان اللفظ الوارد في الخطاب مما لا يحتمل التأويل فالوثوق به حاصل لا محالة وإن كان مما يحتمل التأويل فيجب أن يكون الوثوق به على حسب ما اقتضاه الظاهر لا قطعاً وذلك غير مستحيل.

وما ذكروه في الوجه الرابع فغير صحيح فإنا لا نمنع من جواز نسخ شرعنا عقلاً وإنما نمنع منه شرعاً لورود خبر الصادق

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٢٨٧

بذلك عندنا وهو قوله تعالى: " وخاتم النبيين " الأحزاب ٤٠ وقوله صلى الله عليه وسلم: " ألا إنه لا نبي بعدي " والخلاف في خبر الصادق محال ومع ذلك فإنا لا نحيل عقلاً أن يكون ذلك الخبر مشروطاً بقيد.

قولهم: لو جاز رفع الحكم إما أن يكون قبل وقوعه فمندفع فإنا وإن أطلقنا لفظة الرفع في النسخ إنما نريد به امتناع استمرار المنسوخ وأنه لولا الخطاب الدال على الانقطاع لاستمر وذلك لا يلزم عليه شيء مما قيل.

قولهم: الفعل المأمور به إما أن يكون حسناً أو قبيحاً فهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد أبطلناه.

قولهم: إما أن يكون طاعةً أو معصيةً قلنا هو طاعة حالة كونه مأموراً ومعصية حالة كونه منهياً فالطاعة والمعصية ليست من صفات الأفعال بل تابعة للأمر والنهي.

قولهم: إما أن يكون مراداً أو مكروهاً لا نسلم الحصر لجواز أن لا يكون مراداً ولا مكروهاً إذ الإرادة والكراهة عندنا غير لازمة للأمر والنهي وبتقدير أن يكون ما أمر به مراداً جاز أن يكون مراداً حالة الأمر دون حالة النهي.

قولهم: المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ ليس كذلك فإنه قال تعالى: " ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها " البقرة ١٠٦ والقرآن خير كله من غير تفاوت فيه فلو كان المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ وكتابة أخرى بدلها لما تحقق هذا الوصف وإنما يتحقق الخيرية بالنسبة إلينا فيما يرجع إلى أحكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا من حيث إن البعض قد يكون أخف من البعض فيما يرجع إلى تحمل المشقة أو أن ثواب البعض أجزل من ثواب البعض على اختلاف المذاهب فوجب حمل النسخ على نسخ أحكام الآيات لا على ما ذكروه.

وأما منع كون شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لشرع من تقدم فمخالف لإجماع السلف قاطبةً.

والكلام في هذا المقام إنما هو مع منكر النسخ من الإسلاميين وما يذكرونه في تقدير ذلك فسيأتي الجواب عنه أيضاً وأما ما ذكروه على باقي صور النسخ فهو أيضاً خلاف إجماع السلف كيف وإن ما ذكروه من التخريج لا وجه له.

قولهم إن التوجه إلى بيت المقدس لم يزل بالكلية قلنا: لا خلاف أنه كان يجب التوجه إليه حالة عدم الإشكال والعذر وقد زال ذلك بالكلية فكان نسخاً.

قولهم إن وجوب تقديم الصدقة إنما زال لزوال سببه قلنا: الأصل بقاء السبب وما ذكروه من السبب يلزم منه أن كل من لم يتصدق من الصحابة أن يكون منافقاً ولم يتصدق أحد منهم سوى علي عليه السلام على ما نقله الرواة وذلك ممتنع.

قولهم إن وجوب التربص لم يزل بالكلية قلنا: لا خلاف بين أهل الملة في أنه كان التربص حولاً كاملاً واجباً سواء كانت مدة الحمل سنةً أو لم تكن وذلك مما رفع بالكلية.." (١)

"وأما الجواب فحاصله أن تسمية قياس العكس قياساً إنما كان بطريق المجاز لفوات خاصية القياس فيه وهو إلحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة ويمكن أن يقال في جوابه أيضاً إنه وإن كان قياس العكس قياساً حقيقة غير أن اسم القياس مشترك بين قياس الطرد وقياس العكس فتحديد أحدهما بخاصيته لا ينتقض بالمسمى الآخر المخالف له في خاصيته وإن كان مسمى باسمه ولهذا فإنه لو حدت العين بحد يخصها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها وإن

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٢٨٨

اشتركا في الاسم.

والمحدود هاهنا إنما هو قياس الطرد المخالف في حقيقته لقياس العكس غير أن ما ذكره من الحد مدخول من وجهين.

الأول: أن قوله تحصيل حكم الأصل في الفرع مشعر بتحصيل عين حكم الأصل في الفرع وهو ممتنع فكان من حقه أن يقول مثل حكم الأصل في الفرع.

الثاني: أن تحصيل حكم الأصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس ونتيجة الشيء لا تكون هي نفس ذلك الشيء فكان الأولى أن يقول: القياس هو اشتباه الفرع والأصل في علة حكم الأصل في نظر المجتهد على وجه يستلزم تحصيل الحكم في الفرع.

وقال القاضي أبو بكر: القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما وقد وافقه عليه أكثر أصحابنا وهو مشتمل على خمسة قيود: الأول قوله: حمل معلوم على معلوم.

الثاني قوله: في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما.

الثالث قوله: بناء على جامع بينهما.

الرابع قوله: من إثبات حكم أو صفة لهما.

الخامس قوله: أو نفيه عنهما.

أما القيد الأول فيستدعي بيان معنى الحمل وبيان فائدة إطلاق لفظ المعلوم وفائدة حمل المعلوم على المعلوم أما الحمل فمعناه مشاركة أحد المعلومين للآخر في حكمه وإنما أطلق لفظ المعلوم لأنه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عدميةً وربما كانت وجوديةً فلفظ المعلوم يكون شاملاً لهما فإنه لو أطلق لفظ الموجود لخرج منه المعدوم ولو أطلق لفظ الشيء لاختص أيضاً بالموجود على رأي أهل الحق ولو قال: حمل فرع على أصل ربما أوهم اختصاصه بالموجود من جهة أن وصف أحدهما بكونه فرعاً والآخر بكونه أصلاً قد يظن أنه صفة وجودية والصفات الوجودية لا تكون صفةً للمعدوم وإن لم يكن حقاً فكان استعمال لفظ المعلوم أجمع وأمنع وأبعد عن الوهم الفاسد.

وإنما قال: حمل معلوم على معلوم لأن القياس يستدعي المقايسة وذلك لا يكون إلا بين شيئين ولأنه لولاه لكان إثبات الحكم أو نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس أو كان معللاً بعلة غير معتبرة فيكون بمجرد الرأي والتحكم وهو ممتنع.

وأما القيد الثاني فإنما ذكره لأن حمل الفرع على الأصل قد بان أن معناه التشريك في الحكم وحكم الأصل وهو المحمول عليه قد يكون إثباتاً وقد يكون نفيا وكانت عبارته بذلك أجمع للنفي والإثبات.

وأما القيد الثالث فإنما ذكره لأن القياس لا يتم إلا بالجامع بين الأصل والفرع وإلا كان حمل الفرع على الأصل في حكمه من غير دليل وهو ممتنع.

وأما القيد الرابع فإنما ذكره لأن الجامع بين الأصل والفرع قد يكون تارةً حكماً شرعياً كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفاً حقيقياً كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراماً كالخمر.

وأما القيد الخامس فإنما ذكره لأن الجامع من الحكم أو الصفة قد يكون إثباتاً كما ذكرناه من المثالين وقد يكون نفياً أما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس إذا غسل بالخل غير طاهر فلا تصح الصلاة فيه كما لو غسله باللبن والمرق وأما في

الصفة فكما لو قال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون.

وقد أورد عليه تشكيكات لا بد في ذكرها والإشارة إلى دفعها **الإشكال** الأول أن القول بحمل المعلوم على المعلوم إما أن يراد به إثبات مثل حكم أحدهما للآخر أو شيء آخر: فإن كان الأول فالقول ثانياً في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما يكون تكراراً من غير فائدة.

وإن كان الثاني فلا بد من بيانه كيف وإنه بتقدير أن يراد به شيء آخر فلا يجوز ذكره في تعريف القياس لأن ماهية القياس تتم بإثبات مثل حكم أحد المعلومين للآخر بأمر جامع فكان ذكر ذلك الشيء زائداً عما يحتاج إليه.." (١)

"الثاني أن قوله في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مثبت بالقياس وهو محال من جهة أن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعاً على القياس كان دوراً.

الثالث أنه كما يثبت الحكم بالقياس فقد ثبتت الصفة أيضاً بالقياس كقولنا في الباري تعالى:عالم فكان له علم كالشاهد فالقياس أعم من القياس الشرعي والعقلي.

وعند ذلك إما أن تكون الصفة مندرجةً في الحكم أو لا تكون: فإن كان الأول كان القول بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما تكراراً لكون الصفة أحد أقسام الحكم وإن كان الثاني كان التعريف ناقصاً.

الرابع أن المعتبر في ماهية القياس الجامع من حيث هو جامع لا أقسام الجامع وذلك إن ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد من أقسامه بعينه وما تنفك عنه الماهية لا يكون داخلاً في حدها وأيضاً فإنه لو وجب في ذكر ماهية القياس ذكر أقسام الجامع فالحكم والصفة الجامعة أيضاً كل واحد منهما منقسم إلى أقسام كثيرة لا تحصى فكان يجب استقصاؤها في الذكر وإلا كان الحد ناقصاً وهو محال.

الخامس أن كلمة أو للترديد والشك والتحديد إنما هو للتعيين والترديد ينافي التعيين.

السادس أن القياس الفاسد قياس وهو غير داخل في هذا الحد وذلك لأن هذا القائل قد اعتبر في حده حصول الجامع ومهما حصل الجامع كان صحيحاً فالفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر لا يكون داخلا فيه فكان يجب أن يقال بأمر جامع في ظن المجتهد فإنه يعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر.

والجواب عن **الإشكال** الأول أن المراد بحمل المعلوم على المعلوم إنما هو التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقاً وقوله بعد ذلك في إثبات حكم أو نفيه إشارة إلى ذكرها بفاصل ذلك الحكم وأقسامه وهي زائدة على نفس التسوية في مفهوم الحكم فذكرها ثانيا لا يكون تكراراً.

وعن الثاني وإن كان هو أقوى **الإشكالات** الواردة هاهنا أن يقال: لا نسلم أن قول القائل حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما مشعر بإثبات حكم الأصل بالقياس حتى يلزم منه الدور لأن القياس على ما علم مركب من الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع بين الأصل والفرع والحكم في الأصل غير مستند في ثبوته ولا نفيه إلى مجموع هذه الأمور إذ هو غير متوقف على الفرع ولا على نفيه وإنما هو متوقف في ثبوته على الوصف الجامع وهو العلة حيث إن

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٣١٢

الشرع لم يثبت الحكم في الأصل إلا بناء عليه.
ولهذا قال الحاد في هذه في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما والوصف الجامع ركن القياس وليس هو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم في الأصل ولا نفيه بالقياس بل بالعلة وليست هي نفس القياس وإنما الثابت والمنفي بالقياس إنما هو حكم الفرع لا غير.
وعن الثالث من وجهين: الأول أنه مبني على تصور القياس في غير الشرعيات وهو غير مسلم على ما يأتي بيانه وما ذكروه من المثال فقد أبطلنا صحة القياس فيه في أبكار الأفكار.
الثاني وإن سلمنا تصور القياس في غير الشرعيات غير أن الكلام إنما وقع في تحديد القياس الشرعي في مصطلح أهل الشرع وذلك لايكون إلا فيما كان حكم الأصل فيه شرعياً والصفة ليست حكماً شرعياً فلا تكون مندرجةً فيه وعلى هذا فخروج القياس العقلي عن الحد المذكور للقياس الشرعي لا يكون موجباً لنقصانه وقصوره.
وعن الرابع أنه وإن كان ذكر أقسام الجامع من الحكم والصفة وتعيين كل واحد غير داخل في مفهوم القياس فذكره لم يكن لتوقف مفهوم القياس عليه حتى يقال بقصور التعريف بل للمبالغة في الكشف والإيضاح بذكر الأقسام وذلك مما لا يخل بالحد ولا يلزم من ذلك الاستقصاء بذكر باقي أقسام الحكم والصفة لعدم وجوبه.
وعن الخامس أن التحديد والتعريف قد تم بقولنا: حمل معلوم على معلوم بأمر جامع بينهما وما وقع فيه الترديد بحرف أو فقد بان التحديد والتعريف غير متوقف عليه وإنما ذكر لزيادة البيان والإيضاح فلا يكون ذلك مانعاً من تعريف المحدود كيف وإنه لا معنى للترديد سوى بيان صحة انقسام الحكم والجامع إلى ما قيد وصحة الانقسام من الصفات اللازمة التي لا ترديد فيها.." (١)

"واختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين معاً: فمنهم من منع ذلك مطلقاً كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين ومن تابعهما ومنهم من جوز ذلك مطلقاً ومنهم من فصل بين العلل المنصوصة والمستنبطة فجوزه في المنصوصة ومنع منه في المستنبطة كالغزالي ومن تابعه.
والمختار إنما هو المذهب الأول وذلك لأنه لو كان معللاً بعلتين لم يخل إما أن تستقل كل واحدة بالتعليل أو أن المستقل بالتعليل إحداهما دون الأخرى أو أنه لا استقلال لواحدة منهما بل التعليل لا يتم إلا باجتماعهما.
لا جائز أن يقال بالأول لأن معنى كون الوصف مستقلاً بالتعليل أنه علة الحكم دون غيره ويلزم من استقلال كل واحدة منهما بهذا التفسير امتناع استقلال كل واحدة منهما وهو محال.
وإن كان الثاني أو الثالث فالعلة ليست إلا واحدةً وعلى هذا فلا فرق بين أن تكون العلة في محل التعليل بمعنى الباعث أو بمعنى الأمارة.
فإن قيل: نحن لا نفسر استقلال العلة بأن الحكم ثبت بها لا غير ليلزمنا ما قيل بل معنى استقلالها أنها لو انفردت لكان الحكم ثابتاً لها ولا أثر لانتفاء غيرها ولا يخفى وجه الفرق بينه وبين القسمين الآخرين سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٣١٣

تعليل الحكم بعلتين على وجه تكون كل واحدة مستقلةً بالحكم لكنه معارض بما يدل على جوازه بالنظر إلى ما هو الواقع من أحكام الشرع وذلك أنا قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد عقيب علل مختلفة كل واحدة قد ثبت استقلالها بالتعليل في صورة وعند ذلك فإما أن يقال: العلة منها واحدة أو الكل علة واحدة ذات أوصاف أو أن كل واحدة علة مستقلة: لا جائز أن يقال بالأول وإلا فهي معينة أو مبهمة: القول بالتعيين ممتنع لعدم الأولوية ولما فيه من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به وبهذا يبطل الإبهام.

والقسم الثاني أيضاً فلم يبق سوى القسم الثالث وهو الاستقلال ودليل ثبوت مثل هذه الأحكام الإجماع على إباحة قتل من قتل مسلماً قتلاً عمداً عدواناً وارتد عن الإسلام وزنى محصناً وقطع الطريق معاً وعلى ثبوت الولاية على الصغير المجنون وعلى امتناع نكاح من أولدته وأرضعته وعلى تحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة وعلى انتقاض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط معاً.

والجواب عن **الإشكال** الأول أن الكلام إنما هو مفروض في حالة الاجتماع لا في حالة الانفراد والتقسيم في حالة الاجتماع فعلى ما سبق وأما الأحكام فالوجه في دفعها أن تقول أما إباحة قتل من قتل وارتد وزنى محصناً وقطع الطريق فالعلل وإن كانت فيه متعددة فالحكم أيضاً متعدد شخصاً وإن اتحد نوعاً.

ولذلك فإنه لا يلزم من انتفاء إباحة القتل بعد العود عن الردة إلى الإسلام انتفاء إباحة بباقي الأسباب الأخر ولا من انتفاء الإباحة بسبب إسقاط القصاص انتفاؤها بباقي الأسباب ويدل على تعدد الحكم أيضاً أن الإباحة بجهة القتل العمد العدوان حق للآدمي بجهة الخلوص.

ولذلك يتمكن من إسقاطه مطلقاً والإباحة بجهة الزنى والردة حق لله تعالى بجهة الخلوص دون الآدمي وذلك غير متصور في شيء واحد وعلى تقدير الاستيفاء فالمقدم حق الآدمي وهو الإباحة بجهة القصاص لأن حقه مبني على الشح والمضايقة وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة من حيث إن الآدمي يتضرر بفوات حقه دون الباري تعالى.

وأما ثبوت الولاية على الصغير المجنون فمستندة إلى الصغر لسبقه على الجنون لكون الجنون لا يعرف إلا بعد حين وكذلك امتناع نكاح الوالدة المرضعة فإنه مستند إلى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه.

وأما الوطء في حق الحائض المعتدة المحرمة فغير محرم على التحقيق وإنما المحرم في حق الحائض ملابسة الأذى وفي حق المعتدة تطويل العدة وفي حق المحرمة إفساد العبادة وهي أحكام متعددة لا أنها حكم واحد.

وأما المس واللمس وباقي الأسباب فالأحداث المرتبة عليها متعددة على رأي لنا.

وعلى هذا فلو نوى رفع حدث واحد منها لارتفع الباقي فأحكامها أيضاً متعددة لا أنها حكم واحد والنزاع إنما هو في تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين لا في تعليل حكمين وعلى هذا فلا يخفى وجه التخريج لكل ما يرد من هذا القبيل.

المسألة الثالثة عشرة اختلفوا في العلة الواحدة الشرعية هل تكون علة لحكمين شرعيين أو لا؟." (١)

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٣٣٢

"والمختار جوازه وذلك لأن العلة إما بمعنى الأمارة أو الباعث.

فإن كانت بمعنى الأمارة فغير ممتنع لا عقلاً ولا شرعاً نصب أمارة واحدة على حكمين مختلفين وذلك مما لا نعرف فيه خلافاً كما لو قال الشارع: جعلت طلوع الهلال أمارةً على وجوب الصوم والصلاة ونحوه.

وأما إن كانت بمعنى الباعث فلا يمتنع أيضاً أن يكون الوصف الواحد باعثاً للشرع على حكمين مختلفين أي مناسباً لهما وذلك كمناسبة شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد وكذلك التصرف بالبيع من الأهل في المحل المرئي فإنه مناسب لصحة البيع ولزومه.

فإن قيل: إذا كان الوصف مناسبا لأحد الحكمين فمعنى كونه مناسباً له أنه لو رتب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده.

وعلى هذا فيمتنع أن يكون مناسباً للحكم الآخر لأنه لو ناسبه لكان بمعنى أن ترتيبه عليه محصل للمقصود منه وفي ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلاً به لحكم الآخر وأيضاً فإنه إذا كان الوصف الواحد مناسباً لحكمين مختلفين: فإما أن يناسبهما من جهة واحدة أو من جهتين مختلفتين: فإن كان الأول فهو ممتنع إذ الشيء الواحد لا يكون مناسباً لشيء من جهة ما يناسب مخالفه وإن كان الثاني فعلة الحكمين مختلفة لا أنها متحدة.

والجواب عن الأول أن معنى المناسب للحكم أعم مما ذكروه وذلك لأن المناسب ينقسم إلى ما ترتيب الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده وذلك مما يمنع كونه مناسباً للحكمين بهذا التفسير وإلى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه وإن لم يكن ذلك الحكم وافياً بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر.

وعلى هذا فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الأول وإن كان لازماً فلا يمتنع أن يكون مناسباً للحكمين بالتفسير الثاني.

وعن **الإشكال** الثاني أنه إذا عرف أن معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين فلا يمتنع أن يكون الوصف مناسباً لهما من جهة واحدة.

المسألة الرابعة عشرة إذا كانت العلة في أصل القياس بمعنى الباعث فشرطها أن تكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع كما قررناه من إثبات الحكم أو نفيه بحيث لا يلزم منه إثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة في صورة وإلا كان فيه إثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقيناً وهو ممتنع ومثاله ما لو قيل بأن حكمة القصاص إنما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات بالجرح لا غير كما يقوله أبو حنيفة فيلزمه شرع القصاص في حق من جرح ميتاً ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة أو نفي الحكم مع وجود علته وهو ممتنع.

فإن قيل: وإن لزم من ذلك إثبات الحكم في صورة بدون حكمة.

فذلك الضابط في الأصل المذكور إنما يمتنع الضبط به إن لو لم يكن له سوى حكمة واحدة وأما إذا جاز أن يكون الوصف الواحد ضابطاً في كل صورة لحكمة فانتفاء حكمة إحدى الصورتين عن الأخرى لا يوجب أن يكون ثبوت الحكم في الصورة التي انتفت عنها تلك الحكمة عرياً عن الفائدة بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة بتلك الصورة والضابط لها ولحكمة الحكم في الصورة الأخرى شيء واحد.

قلنا: إذا اتحد الضابط فاختصاصه في كل صورة بحكمة مخالفة للحكمة المختصة به في الصورة الأخرى إما أن يكون ذلك لذاته أو لمخصص مختص بتلك الصورة دون الصورة الأخرى.

لا جائز أن يقال بالأول وإلا لزم الاشتراك بين الصورتين في الحكمتين ضرورة اتحاد المستلزم لها.

وإن قيل بالثاني فما به التخصيص في كل واحدة من الصورتين ولا وجود له في الصورة الأخرى يكون من جملة الضابط فالضابط للحكمتين يكون مختلفاً وإن كان مركبا من الوصف المشترك وما به تخصصت كل صورة من المخصص الزائد.

المسألة الخامسة عشرة ذهب جماعة إلى إن شرط ضابط الحكمة أن يكون جامعاً بحيث لا توجد الحكمة يقينا في صورة دونه مصيراً منهم إلى أنه لو كان كذلك فلا يخلو إما أن يثبت الحكم في الصورة التي وجدت فيها الحكمة دون ذلك الضابط أو لا يثبت: فإن كان الأول فيلزم مه إدارة الحكم على الحكمة دون ضابطها وهو ممتنع لما فيه من الاستغناء عن الضابط لإمكان إثبات الحكم بالحكمة دونه.." (١)

"وإن كان الثاني فيلزم منه إهمال الحكمة مع العلم بأن الحكم لم يثبت إلا بها وهو ممتنع وصورة ذلك ضبط الحنفي العمدية باستعمال الجارح حيث إنه يلزم منه إهمال العمدية مع تيقن وجودها فيما إذا أدار حجر البزارة على رأسه أو ألقاه في بحر مغرق أو نار محرقة.

ولقائل أن يقول: ما ذكر من المحذور إنما يلزم إن لو امتنع تعليل الحكم في صورتين بعلتين وهو باطل لما سبق ومع جواز تعليل الحكم في صورتين بعلتين لا يمتنع أن تكون حكمة الحكم في الصورتين واحدة ولها في كل صورة ضابط بحسب تلك الصورة وذلك لا يجر إلى إهمال الحكمة ولا إلى إلغاء الضابط.

المسألة السادسة عشرة اختلفوا في جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة عن ذلك الحكم في الوجود وذلك كتعليل إثبات الولاية للأب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فإن الولاية ثابتة قبل عروض الجنون.

والمختار امتناعه وذلك لأن علة حكم الأصل إما أن تكون بمعنى الباعث أو بمعنى الأمارة المعرفة له.

فإن كان الأول فيلزم من تأخر العلة عن الحكم في الوجود أن يكون الحكم ثابتاً قبل ذلك إما لا بباعث أو بباعث غير العلة المتأخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم.

وإن كان الثاني فهو ممتنع لوجهين: الأول: ما بيناه من امتناع كون العلة في الأصل بمعنى الأمارة.

الثاني: أنها وإن كانت بمعنى الأمارة فإنما هو في تعريف الحكم وقد عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها وتعريف المعروف محال.

فإن قيل: ما ذكرتموه إنما يستقيم بتقدير امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين وإلا فبتقدير تعليله بعلتين فلا يمتنع تعليله بعلة موجودة معه وعلة متأخرة عنه.

قلنا: أما أولاً فقد بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة وبتقدير جواز ذلك فإنما يجوز لتقدير أن لا تكون إحدى العلتين متقدمة على الأخرى لما بيناه فيما تقدم.

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٣٣٣

المسألة السابعة عشرة إذا كان الحكم في الأصل نفياً والعلة له وجود مانع أو فوات شرط فقد اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لإثباته.

والمختار اشتراطه وذلك لأن الأحكام إنما شرعت لمصالح الخلق فما لا فائدة في إثباته فلا يشرع فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته وسواء وجدت ثم حكمة تقتضي نفيه أو لم توجد وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء فائدته وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له.

وإذا كان كذلك فما لم يوجد المقتضي للإثبات كان نفي الحكم للمانع أو لفوات الشرط ممتنعاً.

فإن قيل: لا خفاء بأن وجود المقتضب من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط فإذا استقل المانع وفوات الشرط بنفي الحكم مع وجود ما يعارضه ويكسر سورته فلأن يستقل بالنفي مع انتفاء المعارض كان أولى وأيضاً فإنا لو اشترطنا وجود المقتضي فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط والتعارض على خلاف الأصل لما فيه من إهمال أحد الدليلين.

وعند انتفاء المقتضي لو أحلنا نفي الحكم على نفي المقتضى مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع أو فوات الشرط لزم منه إهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به وهو خلاف الأصل.

قلنا: **جواب الإشكال** الأول أنه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي المشترط في إعماله لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط إعماله.

وجواب الثاني: أنه وإن لزم من وجود المقتضي التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط فهو أهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط إعماله على ما حققناه.

ولهذا كان نفي الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي متفقاً عليه بين القائلين بتخصيص العلة ومختلفاً فيه مع انتفاء المقتضي وبتقدير انتفاء المقتضي فنفي الحكم له دون ما ظهر من المانع وفوات الشرط وإن أفضى إلى إلغاء مناسبة المانع وفوات الشرط مع اعتباره إلا أنه أولى من انتفائه للمانع أو فوات الشرط.

ولهذا وقع الاتفاق من الكل على استقلاله بالنفي عند عدم المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي مع القائلين بامتناع تخصيص العلة فكان النفي له أولى.." (١)

"السادس: أنه إذا قال الشارع: حرمت التأفيف للوالدين فإنه يفهم منه كل عاقل تحريم ضربهما لما كان الشارع مومياً إلى العلة وهي كف الأذى عنهما فإذا صرح بالعلة ونص عليها كان ذلك أولى بالتعدية ولو كان لخصوص الأذى بالتأفيف مدخل في التعليل لما فهم تحريم الضرب سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع التعدية فيما إذا قال: حرمت الخمر لكونها مسكرةً لكنه غير مطرد فيما إذا قال: علة تحريم الخمر الإسكار حيث إنه لا إضافة.

والجواب: قولهم: لم قلتم إن اللفظ بعمومه لا يقتضي ذلك قلنا: لما ذكرناه.

قولهم: إن قوله: أعتقت سالماً لسواده مقتض بلفظه عتق غيره من العبيد السودان غير صحيح فإن اللفظ الدال على العتق إنما هو قوله: أعتقت سالماً وذلك لا دلالة له على غيره وإن قيل إنه يدل عليه من جهة التعليل فهو عود إلى الوجه الثاني.

قولهم إن العقلاء يناقضونه في ذلك بغانم قلنا: ليس ذلك بناء على عموم لفظ العتق لهما وإنما ذلك منهم طلباً لفائدة

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٣٣٤

التخصيص لسالم بالعتق مع ظنهم عموم العلة التي علل بها وإذا بطل القول بتعميم اللفظ فالعتق يكون منتفياً في غانم لعدم دلالة اللفظ على عتقه لا لما ذكروه كيف وإنه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود دليله في حق غانم لأنه لو دل اللفظ عليه لكان الأصل اعتبار لفظه في مدلوله نظراً إلى تحصيل مصلحة العاقل التي دل لفظه عليها.

قولهم إنه لو قال لوكيله: بع سالماً لسواده وقس عليه كل أسود من عبيدي لا ينفذ تصرفه في غير سالم لا نسلم ذلك فإنه لو قال له: مهما ظهر لك من إرادتي ورضائي بشيء بالاستدلال دون صريح المقال فافعله فله فعله فإذا قال: أعتق سالما لسواده وقس عليه غيره فإذا ظهر أن العلة السواد الجامع بين سالم وغانم وأنه لا فارق بينهما فقد ظهر له إرادته لعتق غانم فكان له عتقه.

قولهم: لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة ؟ قلنا: لما ذكرناه من الوجهين وما ذكروه على الوجه الأول فإنما يصح أن لو كان ما ذكروه من العلة موجباً للحكم في غير محل النص ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة حذراً من التعارض فإنه على خلاف الأصل والجواب عما ذكروه على الوجه الثاني من الإشكال الأول أنا إنما قضينا فيما ذكروه بالتعميم نظراً إلى قرينة حال الآباء مع الأبناء وأنهم لا يفرقون في حقهم بين سم وسم وغذاء نافع وما في معناه من الأغذية النافعة وهذا بخلاف ما إذا حرم الله شيئاً أو أوجبه فإن العادة الشرعية مطردة بإباحة مثل ما حرم وتحريم مثل ما أوجب حتى أنه يوجب الصوم في نهار رمضان ويحرمه في يوم العيد ويبيح شرب الخمر في زمان ويحرمه في زمان ويوجب الغسل من بول الصبية والرش من بول الغلام ويوجب الغسل من المني دون البول والمذي مع اتحاد مخرجهما ويوجب الحائض قضاء الصوم دون الصلاة ويبيح النظر إلى وجه الرقيقة الحسناء دون الحرة العجوز الشوهاء إلى غير ذلك مما ذكرناه فيما تقدم من التفرقة بين المتماثلات وعلى عكسه الجمع بين المختلفات وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص أحد المثلين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله إذ ليست المصالح والمفاسد من الأمور التابعة لذوات الأوصاف وطباعها حتى تكون لازمة لها بل ذلك مختلف باختلاف الأوقات هذا كله إن قلنا بوجوب رعاية المصالح وإلا فلله أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

وعن الإشكال الثاني: أن النظر في التعليل إلى مناسبة القدر المشترك وإلغاء ما به الافتراق من الخصوصية إما أن يكون دالاً على وجوب الاشتراك بين الأصل والفرع أو لا يكون موجبا له: فإن كان موجباً فهو دليل التعبد بالقياس والتنصيص على العلة دونه لا يكون كافياً في تعدية الحكم وهو المطلوب وإن لم يكن موجباً للتعدية فلا أثر لإيراده.

وعن الإشكال الثالث: بأن فائدة التنصيص على العلة أن تعلم حتى يكون الحكم معقول المعنى إن كان الوصف مناسباً للحكم فإنه يكون أسرع في الانقياد وأدعى إلى القبول وأن ينتفي الحكم في محل التنصيص عند انتفائها ولمثل هذه الفائدة يكون التنصيص على الوصف وإن لم يكن مناسباً للحكم.

وعن الإشكال الرابع: ما ذكرناه في حل الإشكال الأول.." (١)

"وعن الإشكال الخامس: أنه لا يلزم من إمكان أخذ خصوص المحل في التعليل إبطال القياس لجواز أن يقوم الدليل على إبطال أخذه في التعليل في آحاد الصور ومهما لم يقم الدليل على ذلك فالقياس يكون متعذراً.

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٣٧٨

وعن السادس: أنه إنما فهم تحريم ضرب الوالدين من تحريم التأفيف لهما نظراً إلى القرينة الدالة على ذلك من إنشاء الكلام وسياقه لقصد إكرام الوالدين ودفع الأذى عنهما ولا يخفى أن اقتضاء ذلك لتحريم الضرب أشد منه لتحريم التأفيف ولذلك كان سابقاً إلى الفهم من تحريم التأفيف والتنبيه بالأدنى على الأعلى أما أن يكون ذلك مستفاداً من نفس اللفظ والتنصيص على العلة بمجرده فلا.

وعن الإشكال الأخير أنه مهما قال: جعلت شرب المسكر علةً للتحريم فالحكم يكون ثابتاً في كل صورة وجد فيها شرب المسكر بالعلة المنصوص عليها بجهة العموم حتى في الخمر وذلك من باب الاستدلال لا من باب القياس فإنه ليس قياس بعض المسكر هاهنا على البعض أولى من العكس لتساوي نسبة العلة المنصوصة إلى الكل ولا كذلك فيما نحن فيه وعلى هذا فلا معنى لما ذكره أبو عبد الله البصري من التفصيل بين الفعل والترك وذلك لأنه لا مانع ولا بعد في تحريم الخمر لشدة الخمر خاصة دون غيره من المسكرات ولعلم الله باختصاصه بالحكمة الداعية إلى التحريم وأن يشرك بين المتماثلات في إيجاب الفعل أو تركه أو ندبه لعلمه باشتراكها في الحكمة الداعية إلى الإيجاب والندب وأما من أكل سكراً فلم يأكله لمجرد حلاوته بل لحلاوته وصدق شهوته عند فراغ معدته فإذا زالت الشهوة بالأكل وامتلأت المعدة وتبدلت الحالة الأولى إلى مقابلها امتنع لزوم الأكل لكل سكر مرة بعد مرة حتى إنه لو لم تتبدل الحال لعم ذلك كل سكر وحلو.

المسألة الرابعة مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل وأكثر الناس جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس خلافاً لأصحاب أبي حنيفة.

ودليل ذلك النص والإجماع والمعقول.

أما النص فتقرير النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ في قوله " اجتهد رأيي " مطلقاً من غير تفصيل وهو دليل الجواز وإلا لوجب التفصيل لأنه في مظنة الحاجة إليه وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع.

وأما الإجماع فهو أن الصحابة لما اشتوروا في حد شارب الخمر قال علي رضي الله عنه: إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحدوه حد المفتري.

قاسه على حد المفتري ولم ينقل عن أحد من الصحابة في ذلك نكير فكان إجماعاً.

وأما المعقول فهو أنه مغلب على الظن فجاز إثبات الحد والكفارة به لقوله عليه السلام: " نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر " وقياساً على خبر الواحد.

فإن قيل: ما ذكرتموه من الدلائل ظنية والمسألة أصولية قطعية فلا يسوغ التمسك بالظن فيها سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المطلوب ولكنه معارض بما يدل على عدمه وذلك من ثلاثة أوجه : الأول: أن الحدود والكفارات من الأمور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها والقياس فرع تعقل علة حكم الأصل فما لا تعقل له من الأحكام علة فالقياس فيه متعذر كما في أعداد الركعات وأنصبة الزكاة ونحوها .

الثاني: أن الحدود عقوبات وكذلك الكفارات فيها شائبة العقوبة والقياس مما يدخله احتمال الخطإ وذلك شبهة والعقوبات مما تدرأ بالشبهات لقوله عليه السلام: " ادرؤوا الحدود بالشبهات " .

الثالث: أن الشارع قد أوجب حد القطع بالسرقة ولم يوجبه بمكاتبة الكفار مع أنه أولى بالقطع وأوجب الكفارة بالظهار لكونه منكراً وزوراً ولم يوجبها في الردة مع أنها أشد في المنكر وقول الزور فحيث لم يوجب ذلك فيما هو أولى دل على امتناع جريان القياس فيه.

والجواب عن الأول: لا نسلم أن المسألة قطعية.

وعن المعارضة الأولى: أن الحكم المعدى من الأصل إلى الفرع إنما هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وجوب وذلك معقول بما علم في مسائل الخلاف لا أنه مجهول.

وعن الثانية: لا نسلم احتمال الخطإ في القياس على قولنا إن كل مجتهد مصيب وإن سلمنا احتمال الخطإ فيه لكن لا نسلم أن ذلك يكون شبهةً مع ظهور الظن الغالب بدليل جواز إثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطإ فيه لما كان الظن فيه غالباً.." (١)

"والمختار أنه إن قصد المعترض الفرق فلا بد له من نفيه وإن لم يقصد الفرق بأن يقول: هذا الوصف قد ثبت أنه لا بد من إدراجه في التعليل لما دل عليه من الدليل فإن كان غير موجود في الفرع فقد ثبت الفرق وإن كان موجوداً في الفرع فالحكم يكون ثابتاً في الفرع بمجموع الوصفين ونتبين أن المستدل لم يكن ذاكراً للعلة في الابتداء بل لبعضها. وأي الأمرين قدر **فالإشكال** لازم.

هذا كله فيما إذا كان المقيس عليه أصلاً واحداً.وإن كان المقيس عليه أصولاً متعددةً فمنهم من منع من ذلك لإفضائه إلى النشر مع إمكان حصول المقصود بالواحد منها ومنهم من جوز ذلك لكونه أقوى في إفادة الظن.

ومن جوز ذلك اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة في الأصل على أصل واحد فمنهم من جوزه لأن المستدل قصد إلحاق الفرع بجميع الأصول فإذا وقع الفرق بين الفرع وبعض الأصول فقد تم مقصود المعترض من إبطال غرض المستدل ومنهم من قال: لا بد من المعارضة في كل أصل لأنه إذا عارض في البعض دون البعض فقد بقي قياس المستدل صحيحاً على الأصل الذي لم يعارض فيه وبه يتم المقصود من إثبات الحكم أو نفيه والذين أوجبوا المعارضة في جميع الأصول منهم من أوجب اتحاد المعارض في الكل دفعاً لانتشار الكلام ولأن يكون مقابلاً في اتحاده لاتحاد وصف المستدل ومنهم من جوز المعارضة في كل أصل بغير ما في الأصل الآخر لجواز أن لا يساعده في الكل علة واحدة.

ثم اختلف هؤلاء: فمنهم من قال يجوز للمستدل الاقتصار في **الجواب** على أصل واحد إذ به يتم مقصوده ومنهم من لم يجوز ذلك حيث إن المستدل التزم صحة القياس على الكل وعلى هذا يقع الخلاف فيما لو عارض في بعض الأصول هل يجب على المستدل **الجواب** أو لا ؟ والوجه في **الجواب** من ستة أوجه : الأول: منع وجود الوصف المعارض به في الأصل.

الثاني: المطالبة بتأثير الوصف إن كان طريق إثبات العلة من جانب المستدل المناسبة أو الشبه دون السبر والتقسيم.

الثالث: أن يبين كونه ملغى في جنس الأحكام كالطول والقصر ونحوه.

الرابع: أن يبين أنه ملغى في جنس الحكم المعلل وإن كان مناسباً وذلك كالذكورة في باب العتق.

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٣٧٩

الخامس: أن يبين أنه قد استقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به وعند ذلك فيمتنع أن يكون علةً مستقلةً في محل التعليل لما فيه من إلغاء المستقل واعتبار غير المستقل ويمتنع أن يكون داخلاً في التعليل لما فيه من إلغاء ما علل به المستدل في الفرع مع استقلاله لفوات ما لم يثبت استقلاله وهو ممتنع.

فإن عارض المعترض في صورة الإلغاء بوصف آخر غير ما عارض به في الأصل فلا بد من إبطاله وإلا فالقياس متعذر ولا يمكن أن يقال في **جوابه** إن كل وصف اختص بصورة فهو ملغى بالصورة الأخرى.

وهذا هو المسمى في الاصطلاح بتعدد الوضع.فإن للمعترض أن يقول العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة الأخرى وإذا جاز ثبوت الحكم في صورتين بعلتين مختلفتين فلا يلزم من إثبات الحكم في كل صورة بعلة مع عدم علة الصورة الأخرى فيها إلغاء ما وجد في تلك الصورة.

السادس: أن يبين رجحان ما ذكره على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات التي يأتي ذكرها وعند ذلك.فيمتنع جعل ما عارض به المعترض علة مستقلة في محل التعليل لما فيه من إهمال الراجح واعتبار المرجوح ويمتنع أن يكون داخلاً في التعليل لما فيه من إلغاء ما علل به المستدل في الفرع بتخلف الحكم عنه مع رجحانه ضرورة إنتفاء الوصف المرجوح.

وهاهنا ترجيح آخر وهو أن يكون أحد الوصفين في الأصل المستنبط منه متعديا والآخر قاصراً وذلك لا يخلو إما أن يكون في طرف الإثبات أو النفي: فإن كان في طرف الإثبات فلا يخلو إما أن يكون الوصف المتعدي جزءاً من العلة أو خارجاً عنها بأن يكون المعارض في الأصل بالوصف القاصر لا غير فإن كان خارجاً عنها فلا يخلو إما أن يكون الوصف المتعدي مساوياً للقاصر في جهة اقتضائه أو أن الترجيح لأحدهما فإن كان مساوياً للقاصر من جهة الاقتضاء فالتعليل بالمتعدي أولى وبيانه من جهة الإجمال والتفصيل.

أما الإجمال فهو أن التعليل بالمتعدي متفق عليه بخلاف التعليل بالقاصر والتعليل بالمتفق عليه أولى.." (١)

"فإن قيل: يمتنع ذلك لأن الباري تعالى إنما شرع الشرائع لمصالح العباد فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد فاختيار العبد متردد بين أن يكون مصلحةً وبين أن يكون مفسدة فلا نأمن من اختياره للمفسدة وذلك خلاف ما وضعت له الشريعة.

والجواب عن هذا **الإشكال** أنه مبني على رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى وقد أبطلناه في موضعه وإن سلمنا اعتبار ذلك في أفعاله تعالى ولكن قد أمنا في ذلك من اختيار المفسدة لقول الله اختر فإنك لا تختار إلا الصواب.

فإن قيل: يمتنع على الشارع قول ذلك لاستحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم ثم لو جاز ذلك في حق المجتهد لجاز مثله في حق العامي وليس كذلك.

قلنا: دليل جواز ذلك من الشارع أنا لو قدرنا وروده منه لم يلزم عنه لذاته محال.

قولهم: إنه لا يتفق اختيار الصلاح في الأفعال الكثيرة قلنا: متى إذا أخبر الصادق بذلك أو إذا لم يخبر؟ الأول ممنوع. والثاني مسلم.وعلى هذا فلو قال للعامي مثل ذلك كان جائزاً عقلاً.

ثم وإن سلمنا أنه لا يتفق اختيار المصلحة في الأفعال الكثيرة لكن متى إذا كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار أو إذا

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٣٩١

كانت المصلحة هي نفس الفعل المختار الأول مسلم والثاني ممنوع.

فإن قيل: فيلزم من ذلك الإباحة وإسقاط التكليف قلنا: ليس كذلك بل هو إيجاب التخيير وإيجاب التخيير تكليف لا أنه إباحة وإسقاط للتكليف.

فإن قيل: إنما يحسن إيجاب ما يمكن الخلو منه ويمتنع الخلو من الفعل والترك فلا يحسن إيجابه قلنا هذا وإن استمر في إيجاب الفعل وتركه فلا يستمر في التخيير بين الأحكام التي يتصور الخلو منها كالتخيير بين أن يكون الفعل محرماً أو واجباً.

وذلك بأن يقال له: اختر إما التحريم وإما الوجوب وأيهما اخترت فلا تختر إلا ما المصلحة فيه ولا يخفى جواز الخلو منهما بالإباحة.

وإن سلمنا أن المصلحة خارجة عن نفس الفعل المختار وأنه يمتنع اختيار المصلحة في الأفعال الكثيرة ولكن ما المانع من ذلك في الأفعال القليلة.

فإن قيل: إنه إما أن يكون قد أوجب عليه اختيار ما المصلحة فيه أو خيره بين المصلحة والمفسدة فإن كان الأول فقد كلفه ما لا يطاق حيث أوجب عليه اختيار المصلحة من غير دليل وإن كان الثاني فهو محال على الشارع لما فيه من الإذن منه في فعل المفسدة وهو خارج عن العدل.

قلنا: إن أوجب عليه اختيار المصلحة وإن كان تكليفا بما لا يطاق فهو جائز على ما سبق تقريره.

وإن خيره بين أمرين فلا يمتنع ذلك كما أنه يوجب عليه الحكم بما أوجبه ظنه من الأمارة الظنية وإن كان مخطئاً مرتكباً للمفسدة كما تقرر قبل.

وإذا جاز إيجاب فعل ما هو مفسدة مع عدم علم المكلف به جاز التخيير بين المصلحة والمفسدة مع عدم علم المكلف بذلك.

المسألة الحادية عشرة القائلون بجواز الاجتهاد للنبي عليه السلام اختلفوا في جواز الخطإ عليه في اجتهاده فذهب بعض أصحابنا إلى المنع من ذلك.وذهب أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة إلى جوازه لكن بشرط أن لا يقر عليه وهو المختار ودليله المنقول والمعقول.

أما المنقول فمن جهة الكتاب والسنة.

أما الكتاب فقوله تعالى: " عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين " التوبة ٤٣ وذلك يدل على خطئه في إذنه لهم.

وقوله تعالى في المفاداة في يوم بدر: " ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض " الأنفال٦٧ إلى قوله تعالى: " لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم " الأنفال ٦٨ حتى قال النبي عليه السلام: " لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه إلا عمر " لأنه كان قد أشار بقتلهم ونهى عن المفاداة وذلك دليل على خطئه في المفاداة.

وقوله تعالى: " إنما أنا بشر مثلكم " فصلت ٦ أثبت المماثلة بينه وبين غيره.

وقد جاز الخطأ على غيره فكان جائزاً عليه لأن ما جاز على أحد المثلين يكون جائزاً على الآخر.

وأما السنة فما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: " إنما أحكم بالظاهر وإنكم لتختصمون إلي ولعل أحدكم ألحن بحجته

من بعض فمن قضيت له بشيء من مال أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار " وذلك يدل على أنه قد يقضي بما لا يكون حقا في نفس الأمر.." (١)

"وأيضاً ما روي عنه عليه السلام أنه قال: " إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني " .

وأيضاً ما اشتهر عنه عليه السلام من نسيانه في الصلاة وتحلله عن ركعتين في الرباعية في قصة ذي اليدين وقول ذي اليدين أقصرت الصلاة أم سهوت؟ فقال النبي عليه السلام: " أحق ما يقول ذو اليدين؟ فقالوا: نعم.

وأما المعقول فإنه لو امتنع وقوع الخطإ منه في اجتهاده فإما أن يكون ذلك لذاته أو لأمر من خارج لا جائز أن يقال بالأول فإنا لو فرضناه لم يلزم عنه المحال لذاته عقلاً وإن كان لأمر خارج فالأصل عدمه وعلى مدعيه بيانه.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض من ثلاثة أوجه : الأول: أنا قد أمرنا باتباع حكمه على ما قال تعالى: " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً " النساء ٦٥ فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لكنا قد أمرنا باتباع الخطإ والشارع لا يأمر بالخطإ.

الثاني: أن الأمة إذا أجمعت على حكم مجتهد فيه كان إجماعهم معصوماً عن الخطإ كما سبق بيانه.

ولو جاز على النبي الخطأ في اجتهاده لكانت الأمة أعلى رتبة منه وذلك محال.

الثالث: أن المقصود من البعثة وإظهار المعجزة اتباع النبي عليه السلام في الأحكام الشرعية إقامة لمصالح الخلق فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لأوجب ذلك التردد في قوله والشك في حكمه وذلك مما يخل بمقصود البعثة وهو محال.

والجواب عن الإشكال الأول: أنه يلزم على ما ذكروه أمر الشارع للعامي باتباع قول المفتي مع جواز خطئه فما هو جواب لهم في صورة الإلزام فهو جواب لنا في محل النزاع.

وعن الإشكال الثاني: أن من الناس من منع من تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد فضلاً عن وقوعه وامتناع الخطأ فيه.

ومنهم من جوزه وجوز مع ذلك مخالفته لإمكان الخطإ فيه كما سبق ذكره في مسائل الإجماع وبتقدير التسليم لانعقاد الإجماع عن الاجتهاد وامتناع الخطإ فيه فلا مانع منه ولا يلزم من ذلك علو رتبة الأمة على رتبة النبي عليه السلام مع اختصاصه بالرسالة وكون عصمة الإجماع مستفادةً من قوله وأنه الشارع المتبع وأهل الإجماع متبعون له ومأمورون بأوامره ومنهيون بنواهيه.ولا كذلك بالعكس.

وعن الثالث: أن المقصود من البعثة إنما هو تبليغه عن الله تعالى أوامره ونواهيه.

والمقصود من إظهار المعجزات إظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى وذلك مما لا يتصور خطؤه فيه بالإجماع.

ولا كذلك ما يحكم به عن اجتهاده فإنه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا بطريق التبليغ بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين فتطرق الخطإ إليه في ذلك لا يوجب الإخلال بمعنى البعثة والرسالة.

المسألة الثانية عشرة اختلفوا في النافي هل عليه دليل أو لا ؟ منهم من قال: لا دليل عليه وسواء كان ذلك من القضايا

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٤٣٤

العقلية أو الشرعية.

ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضعين ومنهم من أوجبه عليه في القضايا العقلية دون الشرعية.

والمختار إنما هو التفصيل وهو أن النافي إما أن يكون نافياً بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه أو مدعياً للعمل أو الظن بالنفي فإن كان الأول فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه أني لست أجد ألما ولا جوعاً ولا حراً ولا برداً إلى غير ذلك.

وإن كان الثاني فلا يخلو إما أن يدعي العلم بنفي ما نفاه ضرورةً أو لا بطريق الضرورة فإن كان الأول فلا دليل عليه أيضاً لأنه إن كان صادقاً في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه.

وإن لم يكن صادقاً في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضاً فإنه ما ادعى حصوله له عن نظر.

ويكفي المنع في انقطاعه حيث إنه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر غير مدعى له وإن ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة فلا يخلو إما أن لا يكون قد حصل له بطريق مفض إليه أو يكون بطريق مفض إليه لا جائز أن يقال بالأول لأن حصول علم غير ضروري من غير طريق يفضي إليه محال.." (١)

"ويكون قوله : فلا تحسبنهم تكراراً للأول وتكون الفاء زيادة في الوجوه كلها إذ لا وجه للعطف ولا للجزاء .

وإذا أخذ الرجل في الكلام طالباً منك باب التكرار فاقرأ عليه ما أثبته لك هنا .

وقوله تعالى : ولما جاءهم كتاب من عند الله .

فلما جاءهم فهذا تكرير للأولى .

ألا ترى : أنا لا نعلم لما جاء جوابها بالفاء في موضع فإذا كان كذا ثبت أنه تكرير .

ومما يكون كذلك أيضاً إني رأيت أحد عشر كوكباً .

ثم قال رأيتهم لي ساجدين .

وقال : في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال .

بعد قوله : مشكاة فيها مصباح فكرر في .

وقال عز من قائل : وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها فكرر في .

قال أبو بكر : في آيات في سورة الجاثية إنها تكرار وعند الجرمى أن قوله : أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم أيعدكم أنكم إلى قوله أنكم مخرجون أنه تكرار وقال : لا تحسبن الذين يفرحون إلى قوله : فلا تحسبنهم فيكون هذا كله تكرار .

وأما قوله : ولا تحسبن الذين كفروا سبقوا فمن قرأ بالتاء فلا إشكال فيه لأن الذين كفروا مفعول أول وسبقوا مفعول ثان .

ومن قرأ بالياء فيجوز أن يكون التقدير : ولا يحسبن الكافرون أن سبقوا فحذف أن ويكون أن سبقوا قد سد مسد المفعول الأول .

---

(١) الإحكام في أصول القرآن، ص/٤٣٥

ويجوز أن يكون في ولا يحسبن ضمير الإنسان أي : لا يحسبن الإنسان الكافرين السابقين .
وأما قوله تعالى : لا تحسبن الذين كفروا معجزين في الأرض فمن قرأ بالتاء فلا إشكال فيه ويكون الذين كفروا مفعولاً أول ويكون معجزين مفعولاً ثانياً .
ومن قرأ بالياء كان في لا يحسبن ضمير الإنسان أو يكون التقدير لا يحسبن الذين كفروا أنفسهم معجزين فحذف أنفسهم .
وأما قوله : أعنده علم الغيب فهو يرى فيرى هذه هي التي تعدى إلى مفعولين لأن علم الغيب لا يوجبه الحس حتى إذا علمه أحس شيئاً .." (١)

"ومن أدلة ذلك قوله سبحانه: ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾(١) فأوضح سبحانه في هذه الآية أنه هو الحق وأن ما دعاه الناس من دونه هو الباطل، فشمل ذلك جميع الآلهة المعبودة من دون الله من البشر والملائكة والجن وسائر المخلوقات، واتضح بذلك أنه المعبود بالحق وحده، ولهذا أنكر المشركون هذه الكلمة وامتنعوا من الإقرار بها لعلمهم بأنها تبطل آلهتهم لأنهم فهموا أن المراد بها نفي الألوهية بحق عن غير الله سبحانه ولهذا قالوا جوابا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم، لما قال لهم: قولوا: لا إله إلا الله ﴿أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب﴾(٢)، وقالوا أيضا: ﴿أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون﴾(٣) وما في معنى ذلك من الآيات.
وبهذا التقدير يزول جميع الإشكال ويتضح الحق المطلوب والله
[(٢١٠/١)]
الموفق"(٤).
وبعد هذا أعود للمقصود من بيان دلالة أسلوب شهادة أن لا إله إلا الله.
فهذا الأسلوب مكون من النفي بـ(لا) النافية للجنس، والاستثناء بـ (إلا)، وكل منهما له دلالة هامة، ويشير أهل العلم إلى الأول بأنه النفي، والثاني بأنه الإثبات.
وحول ما تدل عليه لا النافية للجنس قال صاحب النحو الوافي:
"فهي تنفي الحكم عن كل فرد من أفراد جنس الشيء الذي دخلت عليه نفيا صريحا وعاما، وهذا مراد النحاة بقولهم في معناها: "إنها تدل على نفي الحكم عن جنس اسمها نصا" أو: "إنها لاستغراق حكم النفي لجنس اسمها كله نصا"، أي: التي قصد بها التنصيص على استغراق النفي لأفراد الجنس كله من غير ترك لأحد"(٥).

---

(١) سورة الحج الآية رقم (٦٢).
(٢) سورة ص الآية رقم (٥).
(٣) سورة الصافات الآية رقم (٣٦).

---

(١) إعراب القرآن، ص/٢٠٢

(٤) انظر المستدرك الملحق بشرح العقيدة الطحاوية، طبعة دار الفكر، ص (٥٣٨).

(٥) النحو الوافي، لعباس حسن، (١/٦٨٦).." [١]

" قال من شرح هذا لو قلا يقرون المقالة موضع قوله الرواية لكان أجود إذ لا رواية عنهم بذلك قد أشبعت الكلام في هذا في الشرح الكبير

١٠٥ [ومهما تصلها أو بدأت براءة ٪ لتنزيلها بالسيف لست مبسملا] (١) الضمير في منها للبسملة وفي سواها لبراءة وسورة منصوب على إسقاط الخافض أي بسورة وكذا قوله أبو بدأت براءة أي براءة يقال بدأت بالشيء أي ابتدأت به وأما بدأت الشيء من غير باء فمعناه فعلته ابتداء ومنه

بدأ الله الخلق

وسورة نكرة في كلام موجب فلا عموم لها إلا من جهة المعنى فكأنه قال مهما ابتدأت سورة سوى براءة فبسمل ولو قال ولا بد منها في ابتدا كل سورة سواها لزال هذا الإشكال

ومعنى البيت أن القراء كلهم اتفقوا في إبتداء السور على البسملة سواء في ذلك من بسمل منهم بين السورتين ومن لم يبسمل

ووجهه أنهم حملوا كتابة ما في المصحف على ذلك كما تكتب همزات الوصل وهي ساقطة في الدرج

قال بعض العلماء ولا خلاف بين القراء في البسملة أول فاتحة الكتاب سواء وصلها القارئ بسورة أخرى قبلها أو ابتدأ بها ولم يذكر ذلك في القصيدة اعتمادا على أن الفاتحة في غالب الأحوال لا يكون القارئ لها إلا

١- قد سبق الكلام في مهما وأن فيها معنى الشرط فتدخل الفاء في جوابها كقوله فيما مضى فكن عند شرطي وفيما يأتي فلا تقفن الدهر وهي محذوفة في هذا البيت لضرورة الشعر

والتقدير فلست مبسملا وقيل إنما تدخل الفاء لأنه خبر بمعنى النهي وهو فاسد فإن الفاء لازمة في النهي فكيف الخبر الذي بمعناه وقوله تصلها الضمير فيه لبراءة أضمر قبل الذكر على شريطة التفسير وبراءة مفعول بدأت والقاعدة تقتضي حذف المفعول من الأول فلا حاجة إلى إضماره كقوله تعالى ﴿ آتوني أفرغ عليه قطرا ﴾

وقيل براءة بدل من الضمير في تصلها بمعنى أن سورة براءة لا بسملة في أولها سواء ابتدأ بها القارئ أو وصلها بالأنفال لأن البسملة لم ترسم في أولها بخلاف غيرها من السور

ثم بين الحكمة التي لأجلها لم تشرع في أولها البسملة فقال لتنزيلها بالسيف أي ملتبسة بالسيف كنى بذلك عما اشتملت عليه السورة من الأمر بالقتل والأخذ والحصر ونبذ العهد وفيها الآية التي يسميها المفسرون آية السيف وهذا التعليل يروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وعن غيره

قال القاضي أبو بكر ابن الباقلاني وعليه الجمهور من أهل العلم

---

(١) الأمثال القرآنية القياسية -الجربوع، ١/١١٧

وقد زدت في الشرح الكبير هذا المعنى بسطا وتقريرا وذكرت وجوها أخر في التعليل ونقل الأهوازي أن بعضهم بسمل في أول براءة

١٠٦ [ولا بد منها في ابتدائك سورة ٪ سواها وفي الأجزاء خير من تلا]

". (١)

" ﴿ أئنكم لتأتون ﴾ – ﴿ أئن لنا لأجرا ﴾ وفي الشعراء ﴿ أئن لنا لأجرا ﴾

والعلا نعت السور الثلاث فهذه أربعة مواضع من السبعة ثم قال

١٩٨ [أئنك آئفكا معا فوق صادها ٪ وفي فصلت حرف وبالخلف سهلا] (١) لم يمد هنا بين الهمزتين غير هشام بخلاف عنه لأن الأولى من بنية الكلمة كما سبق ذكره ولأن الهمزة الثانية حركتها عارضة فلم يتحكم ثقلها إذا أصلها السكون وذلك أن أئمة جمع إمام وأصله أئمة على وزن مثال

١- يريد قوله تعالى في والصافات ﴿ أئنك لمن المصدقين ﴾ – ﴿ أئفكا آلهة ﴾

أي وفي أءنك أئفكا وقوله معا حال منهما كما تقول جاء زيد وعمرو معا أي مصطحبين أي إنهما في سورة واحدة فوق صادها وهي سورة الصافات وفي قوله معا يوهم أن أئفكا موضعان كقوله (نعما)

معا فلو قال موضعها هما فوق صادها لزال الإيهام والضمير في صادها لسور القرآن وفوق ظرف للاصطحاب الذي دل عليه معا

أي اصطحبا فوق صادها أو ظرف الاستقرار أي ولا خلف في مد أئنك أئفكا اللذين فوق صادها وفي فصلت خلف وهو ﴿ أئنكم لتكفرون ﴾

وبالخلف سهلا أي روي عن هشام تسهيله ولم يسهل من المكسور وغيره وفي جميع المفتوح خلف مقدم سوى حرف نون والأحقاف وأأعجمي وأأمنتم ولم يذكر صاحب التيسير في حرف فصلت لهشام غير التسهيل ولم يذكر صاحب الروضة فيه لابن عامر بكماله غير التحقيق

فإن قلت من أين يعلم أن لهشام المد في هذه المواضع السبعة بلا خلاف وكل واحد من الأمرين محتمل لأنه ذكر الخلاف له في المد قبل المكسور واستثنى هذه المواضع فمن أين تعلم المد دون القصر

قلت هذا سؤال جيد

وجوابه أنه قد قدم أنه يمد قبل الفتح والكسر ثم استثنى الخلاف له قبل الكسر إلا في سبعة فلو لم يذكر الخلف في المكسورة لأخذنا له المد في الجمع عملا بما ذكر أولا فغايته أنه عين ما عدا السبعة للخلاف فنزل هذا منزلة استثناء من استثناء فكأنه قال يمد مطلقا إلا قبل الكسر فإنه لا يمد إلا في سبعة مواضع فمعناه أنه يمد فيها لأن الاستثناء من النفي إثبات على أنه لو قال سوى سبعة فالمد حتم بمريم لزال هذا **الإشكال** والله أعلم

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني، ٦٨/١

١٩٩ [وآئمة بالخلف قد مد وحده ٪ وسهل (سما) وصفا وفي النحو أبدلا]
(١) ".

" الوصل لأنه قد سبق أن المراد من قوله وعن حمزة في الوقف خلف هو وقوفه على كلمة الهمز فهو واقف باعتبار نقل الحركة واصل باعتبار السكت بيانه أن القارئ إذا قرأ – قد أفلح – ووقف فهو مأمور بشيئين أحدهما السكت على الدال لأنه وصلها بهمزة أفلح والثاني نقل حركة الهمزة إليها لأنه قد وقف فيوصف القارئ أنه واقف واصل والحالة واحدة

قلت لا بعد في ذلك لأنهما باعتبارين فموضع الوصل غير موضع الوقف فإن الوقف على آخر الكلمة الثانية والوصل وصل آخر الكلمة الأولى بأول الثانية ثم يقال لا يلزم من كونه يصل الساكن بالهمز أن يقف على كلمة الهمز فقد يصلها بما بعدها وإنما يتوجه **الإشكال** في بعض الصور وذلك عند الوقف على كلمة الهمز **وجوابه** ما تقدم ومثاله شخص له رحم يصل بعض أقاربه ويقطع بعضهم فيصح أن يوصف ذلك الشخص بأنه واصل وأنه قاطع نظرا إلى محل الوصل والقطع والله أعلم

ولا يمكن حمل قوله في الوصل على وصل كلمة الهمزة بما بعدها كما توهم بعضهم لأن ذلك لم يشترطه أحد فكيف يشترط الناظم ما لم يشترط وكلام صاحب التيسير دال على ما قاله الناظم رحمه الله فإنه قال كان يسكت سكتة لطيفة من غير قطع بيانا للهمز فقوله من غير قطع هو قول الشاطبي في الوصل أي من غير وقف ثم قال وقرأ الباقون بوصل الساكن مع الهمزة من غير سكت وهذا نص فيما ذكرنا والله أعلم

٢٢٨ [ويسكت في شيء وشيئا وبعضهم ٪ لدى اللام للتعريف عن حمزة تلا] (١)

١- أي وسكت خلف أيضا على الساكن قبل الهمزة في هاتين الكلمتين وهو الياء وهما كلمة واحدة وإنما غاير بينهما باعتبار لفظ النصب وغيره لاختلاف ذلك في خط المصحف فالمنصوب بألف دون المرفوع والمجرور وهذه عبارة المصنفين من القراء فسلك سبيلهم في ذلك وإنما فعلوا ذلك مبالغة في البيان لئلا يتوهم من الاقتصار على لفظ أحدهما عدم جريان الحكم في الآخر ومثله قوله وجزأ وجزء ضم الإسكان صف

فإن قلت لم يفعل ذلك في – صراط – و – بيوت – مع أنهما في القرآن بلفظ النصب وغيره نحو ﴿ ويهديك صراطا مستقيما ﴾ – ﴿ فإذا دخلتم بيوتا ﴾

قلت كأنه لما ضبط ذلك لخلوه عن لام التعريف استغنى عنه وإنما احتاج إلى ذكر شيء وشيئا لأنهما لا يدخلان في الضابط السابق لورش لأن ورشا لا ينقل فيهما الحركة لأن ساكنهما ليس بآخر كلمته فحاصله أن خلفا يسكت بين الكلمتين ولم يسكت في كلمة واحدة إلا في هاتين اللفظتين

وحكى صاحب التيسير هذا السكت عن حمزة في الكلمة الواحدة مطلقا نحو ﴿ قرآن ﴾ – ﴿ لا يسأم الإنسان ﴾

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني، ١/١٣٧

كما في شيء وهو متجه لأن المعنى الذي لأجله فعل السكت موجود في الجميع والذي قرأه الداني على أبي الفتح لخلف هو ما ذكره الناظم وكان لا يرى لخلاد سكتا في موضع ما وقرأ الداني على طاهر بن غلبو

". (١)

" نفس أصول الكلمة ليست زائدة عليها وإن كان يجوز في ياء الذي وأخواته الحذف والتشديد ويجوز في ياء هي في الشعر الإسكان والتشديد فاحترز بقوله وما هي من نفس الأصول من مثل ذلك ولم يكتف بقوله وليست بلام الفعل لما ذكرت من الفرق بين الكلمات الموزونة وغيرها وقوله وما هي من نفس الأصول يشمل الجميع ولكن أراد التنبيه على مثل هذه الفوائد وإذا تقرر أنها ليست من نفس الأصول لم تبق مشكلة فلهذا قال فتشكلا ونصبه على الجواب بالفاء بعد النفي وكان ينبغي أن يأتي بما يحترز به أيضا عن ياء ضمير المؤنث في نحو (اقنتي لربك واسجدي واركعي – وهزي إليك) وعن الياء في جميع السلامة نحو (حاضري المسجد – و – عابري سبيل – غير محلي الصيد – برادي رزقهم – والمقيمي الصلاة – مهلكي القرى)

فهذا كله ليس من باب ياءات الإضافة وكان يكفيه في تعريفها أن يقول هي ياء المتكلم أي ضميره المعبر عنه به في موضع النصب والجر متصلا ثم عرفها بالعلامة فقال

٣٨٧ [ولكنها كالهاء والكاف كل ما ٪ تليه يرى للهاء والكاف مدخلا] (١)

١– أي أنها كهاء الضمير وكافه كل لفظ تليه ياء الإضافة أي كل موضع تدخل فيه فإنه يصح دخول الهاء والكاف فيه مكانها فتقول في (ضيفي – و – يحزنني – و – إني – ولى ضيفه – و – يحزنه – و – إنه و – له – وضيفك – و – يحزنك – و – إنك – و – لك – و – لكن)

ههنا إشكال وهو أن من المواضع مالا يصح دخول الكاف فيه نحو (فاذكروني – و – حشرتني)

فلا يبقى قوله كل ما على عمومه ولو قال كل ما تليه يرى للها أو الكاف لزال هذا الإشكال بحرف أو وقصر الهاء وقوله كل ما مبتدأ وحق كلمة ما بعدها أن تكتب مفصولة منها لأنها مضاف إليها وهي نكرة موصوفة أي كل شيء يليه ولا تكاد تراها في النسخ إلا متصلة بكل ومنهم من ينصب كل ما يعتقد أنه مثل قوله تعالى ﴿كلما ألقي فيها فوج﴾ وذلك خطأ ويرى خبر المبتدأ أي كل شيء يليه الياء يرى ذلك الشيء مدخلا للهاء والكاف أي موضع دخول لهما وقوله تليه يجوز أن يكون من ولى هذا هذا أي تبعه وأتى بعده أي كل موضع اتصل به ياء الإضافة يرى موضعا لاتصال الها والكاف به مكان الياء ويجوز أن تكون تليه من الولاية التي بمعنى الإمر

". (٢)

" ابن أبي هاشم عنه ولم يعرفه

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني، ١/١٦٠

(٢) إبراز المعاني من حرز الأماني، ١/٢٨٤

قال وقال في الوقف مثل الوصل يعني بالهمز قال الداني وبذلك قرأت وبه آخذ

قلت وهو أيضا فاسد من جهة العربية فإنه ليس على قياس تسهيل الهمز وقول الناظم تبوءا مبتدأ ووقف حفص إن كان مرفوعا فهو مبتدأ ثان أي وقف حفص عليه بياء لم يصح وإن كان وقف مجرورا بإضافة يا إليه فالخبر لم يصح أي تبوءا باليا لم يصح ونصب فيحملا في **جواب** النفي بالفاء

٧٥٢ [وتتبعان النون خف (م) دا وماج ٪ بالفتح والإسكان قبل مثقلا] (١)

١- أي خف مداه لأن الناطق بالخفيفة أقصر مدا من الناطق بالشديدة وهي نون رفع الفعل على أن تكون لا للنفي لا للنهي والواو للحال أي فاستقيما غير متبعين أو تكون جملة خبرية معناها النهي كقوله تعالى ﴿ لا تعبدون إلا الله ﴾

أو يكون إخبارا محضا بجملة مستأنفة أي ولستما تتبعان وإن قلنا إن لا نهي كانت النون نون التأكيد الخفيفة على قول يونس والفراء وكسرت لالتقاء الساكنين وقيل خففت الثقيلة للتضعيف كما تخفف رب وإن ثم إن الناظم ذكر رواية أخرى عن ابن ذكوان وليست في التيسير وهي بسكون التاء وفتح الباء وتشديد النون من تبع يتبع والنون المشددة للتأكيد فهذا معنى قوله وماج أي اضطرب بالفتح في الباء والإسكان في التاء قبل الباء ومثقلا حال من فاعل ماج وهو ضمير تتبعان وهذه قراءة جيدة لا **إشكال** فيها

قال الداني في غير التيسير وقد ظن عامة البغداديين أن ابن ذكوان أراد تخفيف التاء دون النون لأنه قال في كتابه بالتخفيف ولم يذكر حرفا بعينه قال وليس كما ظنوا لأن الذين تلقوا ذلك أداء وأخذوه منه مشافهة أولى أن يصار إلى قولهم ويعتمد على روايتهم وإن لم يتفق ذلك في قياس العربية ولم يذكر ابن مجاهد عن ابن ذكوان غير هذا الوجه وذكر الأهوازي عن ابن عامر في هذه الكلمة أربع قراءات تشديد التاء والنون كالجماعة وتخفيفهما وتشديد التاء وتخفيف النون وعكسه تخفيف التاء وتشديد النون وهما الوجهان المذكوران في القصيدة وساق الأخير من طريق ابن ذكوان

فإن قلت هل يجوز أن تكون الميم في وماج رمزا نحو الكاف من وكم صحبة لأنها قراءة ولم يذكر لها قارئا

قلت لا يجوز لأن الرمز الحرفي إذا تمحض يجب تأخيره عن القراءة بل تكون هذه القراءة لمن رمز له في القراءة قبلها كقوله وعم بلا واو الذين البيت فالقراءتان متى اجتمعتا في بيت لقاريء متحد تارة يتقدم رمزه وتارة يتأخر مثل كفلا في البيت الذي أوله عليم وقالوا وقد رد القراءة في بيت لا رمز فيه على رمز في بيت قبله في قراءة فتثبتوا في سورة النساء فما هنا أولى والله أعل

". (١)

" ﴿ فأسر بأهلك ﴾

ليكون مستثنى من موجب وهذا فيه **إشكال** من جهة المعنى إذ يلزم من استثنائه من (فأسر بأهلك)

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني، ٢/٥١٠

أن لا يكون أسرى بها وإذا لم يسر بها كيف يقال (لا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك)

على قراءة الرفع فكيف تؤمر بالالتفات وقد أمر أن لا يسري بها فهي لما التفتت كانت قد سرت معهم قطعا فيجوز أن يكون هو لم يسر بها ولكنها تبعتهم والتفتت فأصابها ما أصاب قومها والذي يظهر لي أن الاستثناء على القراءتين منقطع لم يقصد به إخراجها من المأمور بالإسراء بهم ولا من المنهيين عن الالتفات ولكن استؤنف الإخبار عنها بمعنى لكن امرأتك يجري لها كيت وكيت والدليل على صحة هذا المعنى أن مثل هذه الآية جاءت في سورة الحجر وليس فيها استثناء أصلا فقال تعالى ﴿ فأسر بأهلك بقطع من الليل واتبع أدبارهم ولا يلتفت منكم أحد وامضوا حيث تؤمرون ﴾

فلم تقع العناية إلا بذكر من أنجاهم الله تعالى فجاء شرح حال امرأته في سورة هود تبعا لا مقصودا بالإخراج مما تقدم ونحو ذلك قوله تعالى في سورة الحجر ﴿ إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ﴾

قال كثير من المفسرين إنه استثناء متصل وبنى قوم على ذلك جواب الاستثناء الأكثر من الأقل لأن الغاوي أكثر من المهتدي وعندي أنه منقطع بدليل أنه في سورة سبحان ﴿ إن عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلا ﴾

فأطلق ولم يستثن الغاوين دل على أنه أراد بقوله تعالى – عبادي المخلصين – المكلفين وهم ليس للشيطان عليهم سلطان فلا حاجة إلى استثناء الغواة منهم فحيث جاء في الحجر استثناء الغواة كان على سبيل الانقطاع أي لكن من اتبعك من الغاوين لك عليهم سلطان فإذا اتضح هذا المعنى لك علمت أن القراءتين واردتان على ما يقتضيه العربية في الاستثناء المنقطع ففيه لغتان النصب والرفع فالنصب لغة أهل الحجاز وعليها الأكثر والرفع لبني تميم وعليها اثنان من القراء ولهذا قلت في المنظومة التي في النحو

(واحمل على المنقطع إلا امرأتك ٪ في هود مطلقا فتقوى حجتك)

وقول الناظم ارفع وأبدلا يجوز بضم الهمزة وفتحها فضمها على أنه فعل لم يسم فاعله وفتحها على الأمر والألف في آخره بدل من نون التأكيد الخفيفة والمعنى واحكم على المرفوع أنه بدل من أحد

---

(١) ".

" في باب النون الساكنة فمن ثم جاء التشديد

ثم قال وليس بمقطوع يعني لم يفصل بين الحرفين في الرسم فلم يكتب أن لا بل لم تكتب النون صورة أصلا بل كتبت على لفظ الإدغام فلأجل ذلك احتمل الرسم قراءة الكسائي وقراءة الجماعة وهي أن الناصبة للفعل ولا بعدها للنفي أو زائدة على ما تقرر من المعاني

ثم قال فقف يسجدوا يعني أنه ليس لك أن تقف في الابتلاء ثلاث وقفات كما ذكرنا للكسائي لأن تلك المواضع كل كلمة مستقلة بمقصودها لأن إلا أفادت الاستفتاح ويا مع المنادى المحذوف أفادت الندا

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني، ٢/٥٢٠

ثم قال اسجدوا وهو أمر تام وههنا إن وقفت على ألا كنت قد وقفت على أن الناصبة دون منصوبها فلا يتم الكلام إلا بقوله يسجدوا وههنا **إشكالان**

الأول أن ظاهر قوله أن لا وقف للجماعة إلا على يسجدوا فإن أراد وقف الاختيار فذاك في آخر الآية وإن أراد وقف الاضطرار جاز على ألا وهذا هو المنقول قد صرح به جماعة من المصنفين

قال ابن الأنباري من قرأ بالتثقيل وقف على ألا وابتدأ يسجدوا وهو ظاهر كلام صاحب التيسير فإنه قال الكسائي ألا يسجدوا بتخفيف اللام ويقف ألا يا ويبتديء اسجدوا على الأمر أي ألا يا أيها الناس اسجدوا والباقون يشددون اللام لاندغام النون فيها ويقفون على الكلمة بأسرها

وقال شيخه أبو الحسن ابن غلبون لا ينبغي أن يتعمد الوقف والابتداء ههنا لأن الكلام مرتبط بعضه ببعض من حيث الندا وخطابه فلا يفصل بعضه من بعض

قال ولا يجوز الوقف للباقين إلا على آخر الآية وإن انقطع نفس القاريء لهم على ألا رجع إلى أول الكلام فإن لم يفعل ابتدأ يسجدوا بالياء مفتوحة قال الأهوازي يقفون عليه ألا ويبتدئون يسجدوا كما في الكتاب

وقال صاحب الروضة الوقف عليه قبيح فإن وقف واقف عليه مضطرا ابتدأ بيسجدوا كما يصل

وقال ابن الفحام يبتديء بياء معجمة الأسفل في أول الفعل

وجواب هذا **الإشكال** أن الناظم استغنى عن ذكر الوقف على ألا لظهور الأمر فيه فلم يكن لهم عنده إلا منع الوقوف على أن من ألا فمنع ذلك بقوله وليس بمقطوع ثم اهتم بمنع فصل الياء من يسجدوا كما فعل الكسائي فقال فقف يسجدوا وضاق عليه البيت فلم يتمكن من التنصيص على التفاصيل كلها ويجوز أن يكون الناظم ما أراد بقوله وليس بمقطوع إلا أن هذا اللفظ متصل في قراءة الجماعة الياء مع السين لأنها حرف المضارعة بخلافها في قراءة الكسائي فإنها مفصولة منها تقديرا لأنها من حرف النداء من الفعل

الإشكال الثاني لم كان حذف النون من أن في الخط مانعا من الوقوف على هذه الكلمة للجماعة ورد النون في الوقف

فإن قلت لأنها لم ترسم فالألف من يا لم ترسم في يسجدوا وقد وقف الكسائي عليها **وجوابه** أن النون من أن صارت لاما للإدغام والألف من يا حذفت ولم تتعوض لفظا آخر فعادت في الوقف

فإن قلت فقد حفص على اللام من

"(١).

"

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني، ٦٢٨/٢

وقال الزجاج النصب على إضمار أن لأن قبلها جزاء تقول ما تصنع أصنع مثله وأكرمك على معنى وأن أكرمك وإن شئت وأكرمك بالرفع على معنى وأنا أكرمك ويجوز وأكرمك جزما

قلت النصب في هذا المثال على ما قررناه من معنى الجمعية أي أصنعه مكرما لك فالنصب يفيد هذا المعنى نصا والرفع يحتمله على أن تكون الواو للحال ويحتمل الاستئناف

وقال الزمخشري ما قاله الزجاج فيه نظر لما أورده سيبويه في كتابه قال واعلم أن النصب بالفاء والواو في قوله إن تأتني آتك وأعطيك ضعيف وهو نحو من قوله

وألحق بالحجاز فأستريحا

فهذا يجوز وليس بحد للكلام ولا وجهه إلا أنه في الجزاء صار أقوى قليلا لأنه ليس بواجب أن يفعل إلا أن يكون من الأول فعل فلما ضارع الذي لا يوجبه كالاستفهام ونحوه أجازوا فيه هذا على ضعفه قال ولا يجوز أن تحمل القراءة المستفيضة على وجه ضعيف ليس بحد الكلام ولا وجهه ولو كانت من هذا الباب لما أخلى سيبويه منها كتابه وقد ذكر نظائرها من الآيات المشكلة

قلت النصب بالواو في هذا المعنى ليس بضعيف بل هو قوى بدليل الإجماع على نصب ما في آل عمران وأما بالفاء فضعيف لأن الفاء لا تفيد ما تفيده الواو من معنى الجمعية فلهذا كانت قراءة من قرأ في آخر البقرة يحاسبكم به الله فيغفر – بالنصب شاذة وقد أنشد الأعشى في بيتين نصب ما عطف بالواو لهذا المعنى

(ومن يغترب عن أهله لا يزل يرى ٪ وتدفن منه الصالحات)

مع أنه لا ضرورة إلى النصب فالرفع كان ممكنا له فما عدل إلى النصب إلا لإرادة هذا المعنى وهذا النصب بالواو لهذا المعنى كما يقع في العطف على جواب الشرط يقع أيضا في العطف على فعل الشرط نحو إن تأتني وتعطيني أكرمك قال أبو علي فينصب تعطيني وتقديره إن يكن إتيان منك وإعطاء أكرمك

قلت مراده أن يجتمعا مقترنين ولو أراد مجرد وقوع الأمرين معرضا عن صفة الجمعية لكان الجزم يفيد هذا المعنى فقد اتضحت ولله الحمد قراءة النصب على هذا المعنى من العطف – إن يشإ يسكن الريح – فتقف السفن أو إن يشأ يعصف الريح فيغرقها وينج قوما بطريق العفو عنهم ويحذر آخرين بعلمهم ما لهم من محيد

فإن قلت كيف يوقف العفو على الشرط وهذا الكلام خارج مخرج الامتنان ولهذا قيده بقوله عن كثير ولو كان معلقا على المشيئة لأطلق العفو عن الكل نحو – ولو شاء الله لجمعهم على الهدى

قلت إنما علقه على الشرط ليتبين أنه إنما يفعل ذلك بمشيئته وإرادته لا بالاستحقاق عليه وأما ويعلم فإن جعلنا الذين بعده فاعلا سهل دخوله في حيز الشرط وإن جعلناه مفعولا فالمعنى يعلمه واقعا نحو إلا لنعلم من يتبع الرسول – أي نبقيهم على الكفر ولا يسهل لهم الإيمان – حتى يؤتوا – ولهذا للإشكال قال ابن القشيري رحمهما الله في تفسيره ويعف معطوف على المجزوم من حيث اللفظ لا من حيث المعنى قال وقريء ويعفو بالرفع

قلت فيكون مستأنفا ويعلم عطف عليه إن كان مرفوعا ونظيره في هذه السور – فإن يشأ الله يختم على قلبك ثم استأنف فقال – ويمحو الله الباطل ويحق – الحق – وبعضهم جعل يمح مجزوما عطفا على يختم واستدل بأنه كتب في المصحف بغير واو فيكون الاستئناف بقوله ويحق كقوله في براءة – ويتوب الله على من يشاء – ويجوز أن تكون قراءة القراء ويعف بغير واو لمعنى الأخبار المستأنف وحذف الواو ليس للجزم بل للتخفيف كما

(١) ".

"الخاء ففتحت توهموا كسرها للساكنين على ما مر فاتبعوا الطاء لحركة الخاء المتوهمة واختلف فيعجبت) الآية ١٢ فحمزة والكسائي وخلف بتاء المتكلم المضمومة أي قل يا محمد بل عجبت أنا أو أن هؤلاء من رأى حالهم يقول عجبت لأن العجب لا يجوز عليه تعالى على الحقيقة لأنه انفعال النفس من أمر عظيم خفي سببه وإسناده له تعالى في بعض الأحاديث مؤول بصفة تليق بكماله مما يعلمه هو كالضحك والتبشبش ونحوهما فاستحالة إطلاق ما ذكر عليه تعالى محمولة على تشبيهها بصفات المخلوقين وحينئذ فلا **إشكال** في إبقاء التعجب هنا على ظاهره مسندا إليه تعالى على ما يليق به منزها عن صفات المحدثين كما هو طريق السلف الأسلم الأسهل وافقهم الأعمش والباقون بفتحها والضمير للرسول أي بل عجبت من قدرة الله تعالى هذه الخلائق العظيمة وهم يسخرون منك مما تريهم من آثار قدرة الله تعالى أو من إنكارهم البعث مع اعترافهم بالخالق وقرأ ﴿ أإذا متنا ﴾ ﴿ أإنا لمبعوثون ﴾ الآية ١٦ بالاستفهام في الأول والإخبار في الثاني نافع والكسائي وأبو جعفر ويعقوب وقرأ ابن عامر بالإخبار في الأول والاستفهام في الثاني والباقون بالاستفهام فيهما وكل من استفهم فهو على أصله فقالون وأبو عمرو وأبو جعفر بالتسهيل والفصل بالألف وورش وابن كثير ورويس كذلك لكن بلا فصل والباقون بالتحقيق بلا فصل غير أن أكثر الطرق عن هشام على الفصل كما مر **وجواب** أئذا على الاستفهام محذوف أي نبعث ويدل عليه لمبعوثون قاله في البحر وقرأ (متنا) معا بكسر الميم نافع وحفص وحمزة والكسائي وخلف كما مر بآل عمران واختلف في أو آباؤنا هنا والواقعة فقالون وابن عامر وأبو جعفر بإسكان الواو فيهما على أنها العاطفة التي لأحد الشيئين وقرأ الأصبهاني كذلك فيهما إلا أنه ينقل حركة الهمزة بعدها إلى الواو على قاعدته والباقون بفتحها فيهما على أن العطف بالواو أعيدت معها همزة الإنكار وآباؤنا عليهما مبتدأ خبره محذوف أي مبعوثون." (٢)

"$ الجزء الأول المسألة السادسة : قوله تعالى : ﴿ فإن كن نساء فوق اثنتين ﴾ وهي معضلة عظيمة فإنه تعالى لو قال : فإن كن اثنتين فما فوقهما فلهن ثلثا ما ترك لانقطع النزاع ، فلما جاء القول هكذا مشكلا وبين حكم الواحدة بالنصف وحكم ما زاد على الاثنتين بالثلثين ، وسكت عن حكم البنتين أشكلت الحال ، فروي عن ابن عباس أنه قال : تعطى البنات النصف ، كما تعطى الواحدة ؛ إلحاقا للبنتين بالواحدة من طريق النظر ؛ لأن الأصل عدم الزيادة على النصف ، وأن ذلك لما زاد على البنتين فتختص الزيادة بتلك الحال . **الجواب** : أن الله سبحانه وتعالى لو كان مبينا حال البنتين

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني، ٦٧٦/٢

(٢) إتحاف فضلاء البشر فى القراءات الأربعة عشر، ص/٦٥٦

بيانه لحال الواحدة وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعا ، ولكنه ساق الأمر مساق **الإشكال** ؛ لتتبين درجة العالمين ، وترتفع منزلة المجتهدين في أي المرتبتين [في] إلحاق البنتين أحق ؟ (١) وإلحاقهما بما فوق الاثنتين أولى من ستة أوجه : الأول : أن الله سبحانه وتعالى لما قال : ﴿ للذكر مثل حظ الأنثيين ﴾ نبه على أنه إذا وجب لها مع أخيها الثلث فأولى وأحرى أن يجب لها ذلك مع أختها . الثاني : أنه روي عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيح : ﴿." (٢)

"فيشكل الخطاب . والدليل على أن قوله : ﴿ لا تصيبن الذين ظلموا ﴾ نهي دخول النون الثقيلة فيه ، وهي لا تدخل إلا على فعل النهي ، أو **جواب** القسم . ولا تظنوا أن **إشكال** هذه الآية حدث بين المتأخرين ؛ بل هو أمر سالف عند المتقدمين ، ولذلك قرأها قوم : واتقوا فتنة أن تصيب الذين ظلموا منكم خاصة . وقرأها آخرون : واتقوا فتنة لتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة . وهكذا يروى فيها عن أبي بن كعب ، وعبد الله بن مسعود ، وكان يقول ابن مسعود إذا قرأها : ما منكم من أحد إلا وله فتنة في أهله وماله . وكان الزبير يقول : كنا نظنها لغيرنا فإذا بها قد أصابتنا . وكذلك كان يرى ابن عباس . وأما فتنة الرجل في أهله فلا تتعداه ، ولا تأخذ بالعقوبة سواه ، وإنما المعنى في الآية ما ذكرناه . فأما اعتراضهم بالإعراب وهي : المسألة الرابعة : فقد أوضحناها في الرسالة الملجئة وقلنا : فيها ثلاثة أقوال : الأول : أنه أمر ثم نهي ، كل واحد مستقل بنفسه ، كما تقول : قم غدا . لا تتكلم اليوم . الثاني : الإعراب اتقوا فتنة إن لم تتقوها أصابتكم . فأما الأول فضعيف ؛ لأن قول : (اتقوا فتنة) ليس بكلام مستقل ، فيصح أن يتركب عليه غيره .(٣)." (٤)

"باستيفائه لبضعها . والدليل على صحة ما نقوله من ذلك أنه لا يملك بضع امرأته وإن كان يملكها ، ويملك بضع أخته من الرضاع أمة ، وإن كان لا يستوفيه . والمالكية في رقبة العبد كالمالكية في رقبة الأمة . والمصلحة في كل واحد منهما بيد السيد استيفاؤها وإقامتها والنظر إليها ، ومنها ومن عدمهم الطلاق فإنه يملكه العبد بملك عقده . وهذا لا يلزم ؛ لأن للسيد نظرا في المصلحة ، فإن أسقطها العبد فقد أسقط خالص حقه الذي له ، وقد نرى الثيب لا تملك الطلاق ، ولا يملك عليها النكاح ، ويملك النكاح على السفيه المولى عليه ، ولا يملك عليه الطلاق ، ويملك عليه البيع والشراء ، ولا يملك هو الإقالة ولا الفسخ ، ولا العتق ؛ فدل على أن مطلق كل واحد من العينين غير مطلع الآخر ، فافترقا . فإن قيل : لو أراد المملوكين لقال من عبيدكم . قلنا عنه **جوابان** : أحدهما : أنه قال بعده : (وإمائكم) ، ولو أراد الناس لما جاء بالهمزة . كما تقدم ، ولذلك قرأها الحسن من عبيدكم ، وليبين **الإشكال** ويرفع اللبس . الثاني : أن هذا اللفظ لو قدرناه كما زعموا لكان عاما ، وكنا نحكم بعمومه فيمن كان حرا أو عبدا ، كما حكمنا بعمومه فيمن كانت." (٥)

"صلة في أثناء الكلام ، كقوله : ﴿ لئلا يعلم أهل الكتاب ﴾ وقوله : ﴿ ألا تسجد إذ أمرتك ﴾ ونحوه ؛ فأما في ابتداء الكلام فلا يوصل بها إلا مقرونة بألف ، كقوله : ﴿ ألا إن وعد الله حق ﴾ . فأجابوا عنه بأن قالوا : إن القرآن

---

(١) ٤٣٧
(٢) أحكام القرآن لابن العربي، ١٤٧/٢
(٣) ٣٩٣
(٤) أحكام القرآن لابن العربي، ٧٩/٤
(٥) أحكام القرآن لابن العربي، ٨٢/٦

ككلمة واحدة ، وليس كما زعموا ؛ لأنه لو وصل بها ما قبلها لكانت : أهل التقوى وأهل المغفرة لا أقسم بيوم القيامة . وهذا لا يجوز ، حتى إن قوما كرهوا في القراءة أن يصلوها بها ، ووقفوا حتى يفرقوا بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم ، ليقطعوا الوصل المتوهم . [1]**والجواب** الصحيح أن نقول : إن الصلة بها في أول الكلام كصلة آخره بها ، كذكرها في أثنائه ؛ بل ذكرها في أثنائه أبلغ في **الإشكال** ، كقوله : ﴿ ما منعك ألا تسجد ﴾ ولو كان هذا كله خارجا عن أسلوب البلاغة ، قادحا في زين الفصاحة ، مثبجا قوانين العربية التي طال القرآن بها أنواع الكلام ، ولاعترض عليه به الفصحاء البلغ ، والعرب العرب ، والخصماء اللد ، فلما سلموا فيه تبين أنه على أسلوبهم جار ، وفي رأس فصاحتهم منظوم ، وعلى قطب عربيتهم دائر ، وقد عبر عنه سعيد بن جبير وغيره من محققي المفسرين ، فقالوا : قوله : ﴿ لا أقسم ﴾ قسم . المسألة الخامسة فإن." (٢)

"وقرأ ابن السميفع: وخلق من قبلكم، جعله من عطف الجمل. وقرأ زيد بن علي: ﴿والذين من قبلكم﴾ فتح ميم من، قال الزمخشري: وهي قراءة مشكلة ووجهها على **إشكالها** أن يقال: أقحم الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيدا، كما أقحم جرير في قوله:

يا تيم تيم عدي لا أبا لكم

تيما الثاني بين الأول وما أضيف إليه، وكإقحامهم لام الإضافة بين المضاف والمضاف إليه في لا أبا لك، انتهى كلامه. وهذا التخريج الذي خرج الزمخشري قراءة زيد عليه هو مذهب لبعض النحويين زعم أنك إذا أتيت بعد الموصول بموصول آخر في معناه مؤكد له، لم يحتج الموصول الثاني إلى صلة، نحو قوله:

من النفر اللائي الذين أذاهم

يهاب اللئام حلقة الباب قعقعوا

فإذا **وجوابها** صلة اللائي، ولا صلة للذين، لأنه إنما أتى به للتأكيد. قال أصحابنا: وهذا الذي ذهب إليه باطل، لأن القياس إذا أكد الموصول أن تكرره مع صلته لأنها من كماله، وإذا كانوا أكدوا حرف الجر أعادوه مع ما يدخل عليه لافتقاره إليه، ولا يعيدونه وحده إلا في ضرورة، فالأحرى أن يفعل مثل ذلك بالموصول الذي الصلة بمنزلة جزء منه. وخرج أصحابنا البيت على أن الصلة للموصول الثاني وهو خبر مبتدأ محذوف، ذلك المبتدأ والموصول في موضع الصلة للأول تقديره من النفر اللائي هم الذين أذاهم، وجاز حذف المبتدأ وإضماره لطول خبره، فعلى هذا يتخرج قراءة زيد أن يكون قبلكم صلة من، ومن خبر مبتدأ محذوف، وذلك المبتدأ وخبره صلة للموصول الأول وهو الذين، التقدير والذين هم من قبلكم. وعلى قراءة الجمهور تكون صلة الذين قوله: ﴿من قبلكم﴾، وفي ذلك **إشكال**، لأن الذين أعيان، ومن قبلكم جار ومجرور ناقص ليس

---

(١) ٣٤٣

(٢) أحكام القرآن لابن العربي، ٧٤/٨

في الإخبار به عن الأعيان فائدة، فكذلك الوصل به إلا على تأويل، وتأويله أنه يؤول إلى أن ظرف الزمان إذا وصف صح وقوعه خبرا نحو: نحن في يوم طيب، كذلك يقدر هذا والذين كانوا من زمان قبل زمانكم.." (١)

"ألا ترى أنا لا نعلم لما جاء **جوابها** بالفاء في موضع، فإذا كان كذا، ثبت أنه تكرير ومما يكون كذلك أيضا إني رأيت أحد عشر كوكبا ثم قال رأيتهم لي ساجدين وقال في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال بعد قوله مشكاة فيها مصباح فكرر في وقال عز من قائل وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها فكرر في قال أبو بكر في آيات في سورة الجاثية إنها تكرار، وعند الجرمي أن قوله أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم أيعدكم أنكم إلى قوله أنكم مخرجون أنه تكرار، وقال لا تحسبن الذين يفرحون إلى قوله فلا تحسبنهم فيكون هذا كله تكرار وأما قوله ولا تحسبن الذين كفروا سبقوا، فمن قرأ بالتاء، فلا **إشكال** فيه، لأن الذين كفروا مفعول أول، وسبقوا مفعول ثان ومن قرأ بالياء، فيجوز أن يكون التقدير ولا يحسبن الكافرون أن سبقوا، فحذف أن ويكون أن سبقوا قد سد مسد المفعول الأول ويجوز أن يكون في ولا يحسبن ضمير الإنسان، أي لا يحسبن الإنسان الكافرين السابقين وأما قوله تعالى لا تحسبن الذين كفروا معجزين في الأرض فمن قرأ بالتاء فلا **إشكال** فيه، ويكون الذين كفروا مفعولا أول، ويكون معجزين مفعولا ثانيا ومن قرأ بالياء، كان في لا يحسبن ضمير الإنسان، أو يكون التقدير لا يحسبن الذين كفروا أنفسهم معجزين، فحذف أنفسهم وأما قوله أعنده علم الغيب فهو يرى، فيرى هذه هي التي تعدى إلى مفعولين، لأن علم الغيب لا يوجبه الحس، حتى إذا علمه أحس شيئا وإنما المعنى أعنده علم الغيب فهو يعلم الغيب كما يشهده، لأن من حصل له علم الغيب، يعلم الغيب كما يعلم ما يشاهد، والتقدير فهو يرى علم الغيب مثل المشاهدة، فحذفهما للدلالة عليه، قال

ترى حبها عارا علي وتحسب." (٢)

"وقد خَطَّأَ بعضُهم الزمخشري في جَعْلِه هذا ثلاثة التفاتات، وقال: بل هما التفاتان، أحدهما خروجٌ من الخطابِ المفتتحِ به في قوله: "ليلُك" إلى الغيبة في قوله: "وباتَتْ له ليلةٌ"، والثاني: الخروجُ من هذه الغيبةِ إلى التكلم في قوله: "من نبأٍ جآني وخُبِّرْتُه". **والجواب** أن قوله أولاً: "تطاول ليلُك" فيه التفاتٌ، لأنه كان أصلُ الكلامِ أن يقولَ: تطاول ليلي، لأنه هو المقصودُ، فالتفت من مَقام التكلمِ إلى مقامِ الخطابِ، ثم من الخطابِ إلى الغَيْبَةِ، ثم من الغَيْبة إلى التكلمِ الذي هُوَ الأصلُ. وقُرئ شاذاً: "إيَّاكَ يُعْبُدُ" على بنائِه للمفعول الغائبِ، ووجهُها على **إشكالها**: أنَّ فيها استعارةً والتفاتاً، أمّا الاستعارةُ فإنه استُعير فيها ضميرُ النصب لضمير الرفع، والأصل: أنت تُعْبَدُ، وهو شائعٌ كقولهم: عساك وعشاه وعساني في أحد الأقوال، وقول الآخر:

٦٥- يابنَ الزُّبير طالما عَصَيْكا * وطالَما عَنّيْتَنَا إلَيكا

---

(١) إعراب القرآن لابن سيده، ٨١/١

(٢) إعراب القرآن - الباقولي، ٢٣١/١

فالكاف في "عَصَيْكا" نائبةٌ عن التاء، والأصل: عَصَيْتَ. وأمَّا الالتفاتُ فكان من حقِّ هذا القارئ أن يقرأ: إيام تُعْبَدُ بالخطابِ، ولكنه التفتَ من الخطاب في "إيَّاك" إلى الغيبة في "يُعْبَدُ"، إلا أنَّ هذا التفاتٌ غريب، لكونه في جملة واحدةٍ/ بخلاف الالتفاتِ المتقدم. ونظيرُ هذا الالتفات قوله:

٦٦- أأنتَ الهلاليُّ الذي كنتَ مرةً * سَمِعْنا به والأَرْحَبِيُّ المُغَلَّبُ

فقال: "به" بعد قوله: "أنت وكنت".

و "إيَّاك" واجبُ التقديمِ على عاملِه، لأنَّ القاعدةَ أن المفعولَ به إذا كان ضميراً -لو تأخَّر عن عاملِهِ وَجَبَ اتصالُه - وَجَب تقديمُه، وتحرَّزوا بقولهم: "لو تأخَّر عنه وَجَبَ اتصالَهُ" من نحو: "الدرهمَ إياه أعطيتُك". لأنك لو أَخَّرْتَ الضميرَ هنا فقلت: "الدرهمَ أعطيتُك إياه" لم يلزمِ الاتصالُ لِما سيأتي، بل يجوز: أعطيتُكه.

(٣٦/١)

___." (١)

"و ﴿وَممَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ جارٌّ ومجرور متعلِّق بـ"يُنْفِقون"، و "ينفقون" معطوفٌ على الصلة قبله، و "ما" المجرورةُ تحتمل ثلاثة أوجهٍ، أحدُها: أنْ تكونَ اسماً بمعنى الذي، ورزقناهم صلتُها، والعائدُ محذوفٌ، قال أبو البقاء: "تقديره: رزقناهموه أو رزقناهم إياه"، وعلى كل واحد من هذين التقديرين **إشْكالٌ**، لأنَّ تقديرَه متصلاً يلزم منه اتصال الضمير مع اتحاد الرتبة، وهو واجبُ الانفصال، وتقديرُه منفصلاً يمنع حذفَه؛ لأنَّ العائدَ متى كان منفصلاً امتنع حَذْفُه، نصُّوا عليه، وعَلَّوه بأنه لم يُفْصَلْ إلا لِغَرضٍ، وإذا حُذِفَ فاتَتِ الدلالةُ على ذلك الغرضِ. ويمكن أن يُجاب عن الأولِ بأنه لَمَّا اختلَفَ الضميران جَمْعاً وإفراداً وإن اتَّحدا رتبةً جاز اتصالُه، ويكون كقوله:

١١٩- وقد جَعَلَتْ نفسي تَطيبُ لِضَغمَةٍ * لِضَغْمِهماها يَقْرَعُ العظمَ نَابُها

وأيضاً فإنه لا يلزمُ مِنْ مَنْعِ ذلك ملفوظاً به مَنْعُه مقدَّراً لزَوالِ القُبْح اللفظي. وعن الثاني بأنه غنما يُمنع لأجلِ اللَّبْس الحاصلِ ولا لَبْسَ هنا. الثاني: يجوز أن يكونَ نكرةً موصوفةً، والكلامُ في عائِدها كالكلامِ في عائِدها موصولةً تقديراً واعتراضاً **وجواباً**. الثالث: أن تكونَ مصدريةً، ويكونُ المصدرُ واقعاً موقعَ المفعول أي: مرزوقاً، وقد مَنَع أبو البقاء هذا الوجهَ قال: "لأنَّ الفِعْلَ لا يُنْفِقُ" من أنَّ المصدر مرادٌ به المفعولُ.

والرزقُ لغةً: العطاءُ، وهو مصدرٌ، قال تعالى: ﴿وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقاً حَسَناً﴾ وقال الشاعر:

١٢٠- رُزِقْتَ مالاً ولم تُرْزَقْ منافِعَه * إنَّ الشقيَّ هو المَحْرُوم ما رُزِقا

(٦٤/١)

___." (٢)

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٣٦

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٦٤

"قوله: ﴿إِنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ "البقر" اسمُ إنَّ وهو اسمُ جنسٍ كما تقدَّم. وقرئ "الباقِرُ" وهو بمعناه كما تقدم. و "تَشَابه" جملةٌ فعلية في محلِّ رفعٍ خبراً لإنَّ، وقرئ: "تَشَّابَهُ" مشدَّداً ومخففاً وهو مضارعٌ، فالأصلُ: تَتَشابهُ بتاءين، فَأُدْغِمَ وحُذِفَ منه أخرى، وكِلا الوجهين مقيس. وقُرئ أيضاً: يَشَّابهُ بتاءين، فَأُدْغِمَ وحُذِفَ منه أخرى، وكِلا الوجهين مقيس. وقُرئ أيضاً: يَشَّابَهُ بالياء من تحت وأصله يتشابه فَأُدغم أيضاً، وتذكيرُ الفعل وتأنيثُه جائزان لأن فاعلَه اسمُ جنس وفيه لغتان: التذكيرُ والتأنيثُ، قال تعالى: ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ فَأَنَّث، و ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾ فذكَّر، ولهذا موضعٌ نستقصي منه، يأتي إن شاء الله تعالى. وتَتَشَابَهُ بتاءين على الأصل، وتَشَّبَّهُ بتشديد الشين والباء من غير ألف، والأصلُ: تَتَشَبَّهُ. وتَشَّابَهَتْ، ومُتَشَابِهَة، ومُتَشَابِه، ومُتَشَبِّه على اسم الفاعل من تشابه وتَشَبَّه، وقُرئ: تَشَبَّهَ ماضياً. وفي مصحف أُبَيّ: "تَشَّابَهَتْ" بتشديد الشين. قال أبو حاتم: "هو غلط لأن التاءَ في هذا الباب لا تُدْغَمُ إلا في المضارعِ"، وهو معذورٌ في ذلك. وقرئ: تَشَّابَهَ كذلك إلا أنه بطرح تاء التأنيث، ووجهُها على إشكالها أن يكونَ الأصل: إن البقرة تشابَهَتْ فالتاء الأولى من البقرة والتاء الثانية من الفعل، فلمَّا اجتمع متقاربنان أَدْغَم نحو: الشجرةُ... إلا أنه يُشْكِل أيضاً في تَشَّابه من غير تاء، لأنه كان يَجِبُ ثبوتُ/ علامةِ التأنيث، وجوابُه أنه مثلُ:

٥٤٤- .... * ولا أرضَ أَبْقَلَ إبْقالَهَا

مع أن ابنَ كَيْسان لا يلتزم ذلك في السَّعَة.

(٣٢١/١)

---." (١)

"قوله: ﴿لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ جوابُ لو محذوفٌ تقديرُه: لو كانوا يَعْلَمُون ذمَّ ذلك لَمَا باعُوا به أنفسَهم، وهذا أحسنُ مِنْ تقديرِ أبي البقاء: "لو كانوا يَنْتَفِعُون بعِلْمِهم لامتنعُوا من شراء السحرِ" لأنَّ المقدَّرَ كلما كان مُتَصَيَّداً من اللفظِ كان أَوْلَى. والمضيرُ في "به" يعودُ على السحرِ أو الكفرِ، وفي "يَعْلَمُون" يعودُ على اليهود باتفاق، واعلمْ أنَّ هنا سؤالاً معنوياً ذكره الزمخشري وغيرُه، وهو مترتِّبٌ على عَوْدِ الضميرِ في "عَلِمُوا" و "يَعْلَمُوا"، وذلك أنَّ الزمخشري قال: "فإنْ قلتَ:كيف أَثْبَتَ لهم العلمَ أولاً في "ولقد عَلِمُوا" على سبيلِ التوكيد القسمي ، ثم نفاه عنهم في قولِه: ﴿لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ قلت: معناه: لو كانوا يَعْمَلون بعِلْمِهم، جَعَلهم حينَ لم يَعْملَوا به كأنهم مُنْسلخون عنه" وهذا بناءً منه على أنَّ الضميرين في "عَلِموا" و "يَعْلَمون" لشيءٍ واحدٍ. وأجابَ غيرُه على هذا التقدير بأن المرادَ بالعلم الثاني العقلُ لأنَّ العِلْمَ مِنْ ثمرتِه ، فلمَّا انتفَى الأصلُ انتفى ثمرتُه، أو يغايِرُ بين متعلَّقِ العِلْمين أي: عَلِموا ضرره في الآخرةِ ولم يعلموا نَفْعَه في الدنيا، وأمَّا إذا أَعَدْتَ الضميرَ في "عَلِموا" على الشياطين أو على مَنْ بحضرةِ سليمانَ أو على المَلَكَين فلا إشكالَ لاختلافِ المُسْنَد عليه العلمُ حينئذ.

* ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُواْ واتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴾

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٣٢١

(٣٢/٢)

---". (١)

"و "ذِكْراً" تمييزٌ عند غير الشيخ كما تقدَّم، واستشكلوا كونَه تمييزاً منصوباً وذلك أن أفعلَ التفضيلِ يجب أن تُضاف إلى ما بعدها إذا كان مِنْ جنسِ ما قبلها نحو: "وجهُ زيدٍ أحسنُ وجهٍ"، "وعِلْمُهُ أكثرُ علم" وإنْ لم يكن مِنْ جنسِ ما قبلها وجب نصبُه نحو: "زيد أحسنُ وجهاً وخالدٌ أكثرُ علماً". إذا تقرَّرَ ذلكَ فقولُه: "ذِكْراً" هو من جنس ما قبلها فعلى ما قُرِّر كان يقتضي جَرَّه، فإنه نظيرُ: "اضربْ بكراً كضربِ عمرو زيداً أو أشدَّ ضربٍ" بالجرِّ فقط. **والجوابُ** عن هذا **الإشكالِ** مأخوذٌ من الأوجه المتقدمة في النصبِ والجر المذكورين في "أشدَّ" من حيث أن يُجْعَل الذكرُ ذاكراً مجازاً كقولهم: "شِعْرٌ شاعرٌ" كما قال به الفارسي وصاحبُه، أو يُجْعَلَ "أشدَّ" من صفاتِ الأعيان لا من صفاتِ الإذكار كما قال به الزمخشري، أو يُجْعَلَ "أشدَّ" حالاً من "ذِكْراً" أو ننصبَه بفعلٍ. وهذا كلُّه وإن كان مفهوماً مِمّا تقدَّم إلا أني ذكرتُه بالتنصيص، تسهيلاً للأمر فإنه موضعٌ يحتاج إلى نظرٍ وتأمل. وهذا نهايةُ القول في هذه المسألةِ بالنسبة لهذا الكتاب. و "أو" هنا قيل للإباحةِ، وقيل للتخيير، وقيل: بمعنى بل.

قوله: ﴿مَن يَقُولُ رَبَّنَآ آتِنَا﴾ "مَنْ" مبتدأٌ، وخبرُه في الجارِّ قبله، ويجوز أن تكونَ فاعلةً عند الأخفش، وأن تكونَ نكرةً موصوفة. وفي هذا الكلام التفاتٌ، إذ لو جَرَى على النسقِ الأولِ لقيل: "فمنكم"، وحُمِل على معنى "مَنْ" إذ جاء جَمْعاً في قوله: "ربَّنا آتِنا"، ولو حُمِل على لفظِها لقال "ربِّ آتني".

وفي مفعول "آتِنا الثاني - لأنه يتعدَّى لاثنين ثانيهما غيرُ الأول - ثلاثةُ أقوالٍ، أظهرُها: أنه محذوفٌ اختصاراً أو اقتصاراً، لأنه من باب "أعطى"، أي: آتِنا ما نريد أو مطلوبَنا. والثاني: أن "في" بمعنى "مِنْ" أي: من الدنيا. والثالث: أنها زائدةٌ، أي: آتِنا الدنيا، وليسا بشيء.

(٣١٩/٢)

---". (٢)

"وارتفاعُ "إمساك" على أحدِ ثلاثةِ أوجهٍ: إمَّا مبتدأ وخبرُه محذوفٌ متقدماً، تقديرُه [عند] بعضِهم: فعليكم إمساكُ، وقَدَّره ابنُ عطية متأخراً، تقديرُه: فإمساكٌ أمثلُ أو أحسنُ. والثاني: أن يكونَ خبرَ مبتدأٍ محذوفٍ، أي: فالواجبُ إمساكُ. والثالث: أن يكونَ فاعلَ فعلٍ محذوفٍ أي: فليكن إمساكٌ بمعروف.

قوله: ﴿بِمَعْرُوفٍ﴾ و "بإحسان" في هذه الباءِ قولان، أحدُهما: أنها متعلقةٌ بنفسِ المصدرِ الذي يليه. ويكونُ معناها الإلصاق. والثاني: أن تتعلَّقَ بمحذوفٍ على أنها صفةٌ لما قبلها، فتكونَ في محلِّ رفعٍ أي: فإمساكُ كائنٌ بمعروفٍ أو تسريحٌ كائنٌ بإحسان.

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٤٥٣

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٧٤٠

والتسريحُ: الإرسالُ والإطلاقُ، ومنه قيل للماشيةِ: سَرْح، وناقة سُرُح، أي: سَهْلَةُ السير لاسترسالها فيه. وقالوا: ويجوزُ في العربيةِ نَصْبُ "فإمساكُ" و "تسريحٌ" على المصدرِ، أي: فأمسكوهُنَّ إمساكاً بمعروفٍ أو سَرِّحُوهُنَّ تسريحاً بإحسان، إلا أنه لم يَقْرأ به أحدٌ.

قوله: ﴿أَن تَأْخُذُواْ﴾ أَنْ وما في حَيِّزها في محلِّ رفعٍ على أنه فاعلٌ يَحِلُّ، أي: ولا يَحِلُّ لكم أخْذُ شيءٍ مِمَّا آتيتموهنَّ. و "مِمَّا" فيه وجهان، أحدُهما: أن يتعلَّقَ بنفسِ "تأخذوا"، و "مِنْ" على هذا لابتداءِ الغايةِ. والثاني: أن يتعلَّقَ بمحذوفٍ على أنه حالٌ من "شيئاً" قُدِّمت عليه، لأنها لو تأَخَّرَتْ عنه لكانَتْ وصفاً. و "مِنْ" على هذا للتبعيضِ. و "ما" موصولةٌ، والعائدُ محذوفٌ، تقديرُه: من الذي آتيتموهُنَّ إياه. وقد تقدَّم **الإشكالُ والجوابُ** في حَذْفِ العائدِ المنصوبِ المنفصلِ عند قوله تعالى ﴿وَممَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾. وهذا مثلُه فَلْيُلْتفتْ إليه.

(٤١٩/٢)

___." (١)

"وفي هذا الكلام التفاتٌ وتكوينٌ: أمّضا الالتفاتُ فإنه خروجٌ من ضميرِ الغَيْبةِ في قوله "فإنْ أرادوا" إلى الخطابِ في قولِه: "وإنْ أردْتُم" إذا المخَاطَبُ الباءُ والأمهاتُ. وأمَّا التكوينُ في الضمائرِ فإنَّ الأول ضميرُ تثنيةٍ وهذا ضميرُ جمعٍ، والمرادُ بهما الآباءُ والأمهاتُ أيضاً، وكأنه رَجَعَ بهذا الضمير المجموع إلى الوالدات والمولودِ له، ولكنه غَلَّب المذكَّرَ وهو المولودُ له، وغنْ كان مفرداً لفظاً. و "فلا جُناحَ" **جوابُ** الشرط.

قوله: ﴿إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ آتَيْتُم﴾ "إذا" شرطٌ حُذِفَ **جوابُه** لدلالة الشرطِ الأولِ **وجوابِه** عليه، قال أبو البقاء: "وذلك المعنى هو العاملُ في "إذا" وهو متعلقٌ بما تَعَلَّق به "عليكم". وهذا خطأٌ في الظاهرِ، لأنه جَعَلَ العاملَ فيها أولاً ذلك المعنى المدولاَ عليه بالشرطِ الأولِ **وجوابِه**، فقولُه ثانياً "وهو متعلقٌ بما تعلَّقَ به عليكم" تناقضٌ، اللهم إلا أن يُقالَ: قد يكونُ سقطت من الكاتب ألفٌ، وكان الأصلُ "أو هو متعلقٌ" فَيَصِحُّ، إلا أنه إذا كان كذلك تمحَّضَتْ "إذا" للظرفية، ولم تكنْ للشرطِ، وكلامُ هذا القائلِ يُشْعر بأنها شرطيةٌ في الوجهينِ على تقدير الاعتذارِ عنه.

وقرأ الجمهور: "آتيتم" بالمدِّ هنا وفي الروم: ﴿وَمَآ آتَيْتُمْ مِّن رِّباً﴾، وقَصَرَهما ابنُ كثير. ورُوي عن عاصم "أوتيتم" مبنياً للمفعول، أي: ما أَقْدَرَكم الله عليه. فأمَّا قراءةُ الجمهورِ فواضحةٌ لأنَّ آتى بمعنى أعطى فهي تتعدَّى لاثنين أحدُهما ضميرٌ يعودُ على "ما" الموصولةِ، والآخر ضميرٌ يعودُ على المراضعِ، والتقديرُ: ما آتيتموهنَّ إياه، فـ"هُنَّ" هو المفعول الأول، لأنه فاعلٌ في المعنى، والعائدُ هو الثاني، لأنه هو المفعولُ في المعنى. والكلامُ على حذفِ هذا الضمير وهو منفصلٌ قد تقدَّم ما عليه من **الإشكال والجوابُ** عند قوله: ﴿وَممَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ فَلْيُلْتفتْ إليه.

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٨٤٠

(١٤/٣)

___." (١)

"قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ﴾: **جوابُ** قسمٍ محذوفٍ، و"آيةٌ" اسمُ كان، ولم يؤنِّث الفعلَ لأنَّ تأنيثَ الآيةِ مجازيٌّ، ولأنها بمعنى الدليل والبرهان، لوجودِ الفصلِ بـ"لكم"، فإنَّ الفصلَ مُسَوِّغٌ لذلك مع كونِ التأنيث حقيقاً كقوله:

١١٨٧. إنَّ امرَأً غَرَّه منكنَّ واحدةٌ * بَعْدي وبعدكِ في الدنيا لمغرورُ

وفي خبر "كان" وجهان أحدُهما: أنه "لكم" و"في فئتين" في محل رفع نعتاً لآية. والثاني: أنه "في فئتين". وفي "لكم" حينئذ وجهان، أحدهما: أنه متعلِّقٌ بمحذوفٍ على أنه حالٌ من "أية" لأنه في الأصل صفةٌ لآية، فلما قُدِّم نُصِب حالاً. الثاني: أنه متعلِّقٌ بكان، ذكره أبو البقاء، وهذا عند مَنْ يرى أنها تعملُ في الظرف وحرف الجر، ولكنْ في جَعْلِ "في فئتين" الخبرَ **إشكالٌ**، وهو أن حكمَ اسمِ "كان" حُكْمُ المبتدأِ فلا يجوزُ أن يكونَ اسماً لها إلاَّ ما جاز الابتداءُ به، وهنا لو جُعِلَتْ "آية" مبتدأً وما بعدها خبراً لم يَجُزْ، إذ لا سوِّغَ للابتداء بهذه النكرة، بخلاف ما إذا جَعلْتَ "لكم" الخبرَ فإنه جائزٌ لوجودِ المسوِّغ وهو تقدُّمُ الخبرِ حرفَ جر.

قوله: ﴿الْتَقَتَا﴾ في محلّ جرٍ صفةً لفتئين أي: فئتين ملتقيتين.

قوله: ﴿فِئَةٌ تُقَاتِلُ﴾ العامة على رفع "فئة" وفيها أوجهٌ، أحدها: أن يرتفعَ على البدلِ من فاعل "التقتا"، وعلى هذا فلا بدَّ من ضمير محذوفٍ يعودُ على "فئتين" المتقدمتين في الذكر، ليسوغَ الوصفُ بالجملة، إذ لو لم يُقَدَّرْ ذلك لما صَحَّ، لخلوِّ الجملةِ الوصفيةِ من ضميرٍ، والتقديرُ: في فئتين التقَتْ فئةٌ منهما وفئةٌ أخرى كافرة. والثاني: أن يرتفعَ علىخبر ابتداءٍ مضمرٍ تقديرُه: إحداهما فئةٌ تقاتِلُ، فقطع الكلامَ عن أولِه، واستأنفه. ومثلُه ما انشده الفراء على ذلك:

١١٨٨. إذا مِتُّ كان الناسُ صِنْفَيْنِ شامتٌ * وآخرُ مُثْنٍ بالذي كنتُ أصنعُ

(٢٦١/٣)

___." (٢)

"الثاني: أن يكونَ الخطاب في "تَرَوْنَهم" للمؤمنين أيضاً، والضميرُ المنصوبُ في "ترونهم" للكافرين أيضاً، والضميرُ المجرورِ في "مِثْلَيْهم" للمؤمنين، والمعنى: تَرَوْنَ أيها المؤمنون الكافرين مثلي عددِ أنفسكم، وهذا تقليلٌ للكافرين عند المؤمنين في رأيِ العين، وذلك أنَّ الكفارَ كانوا ألفاً ونَيِّفاً والمسلمونُ على الثلث منهم، فأراهم إياهم مِثْلَيْهم، على ما قَرَّر عليم من مقاومةِ الواحدِ للاثنين في قوله تعالى: ﴿فَإِن يَكُنْ مِّنكُمْ مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ﴾ بعد ما كُلِّفوا أن يقاومَ واحدٌ العشرةَ في قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ﴾. قال الزمخشري: "وقراءةُ نافع لا تساعد عليه" عين على هذا التأويلِ المذكور، ولم يُبَيِّنْ وجه عدمِ المساعدةِ، وكأنَّ الوجَه ي ذلك - والله أعلم - أنه كان ينبغي أن يكونَ التركيب: "تَرَوْنَهم

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٨٦٩

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/١١١٦

مثليكم" بالخطاب في "مثليكم" لا بالغَيْبة. وقال أبو عبدالله الفاسي . بعد ما ذكرته عن الزمخشري : "قلت: بل يساعِدُ عليه إن كان الخطابُ في الآية للمسلمين، وقد قيل ذلك" انتهى، فلم يأتِ أبو عبدالله **بجوابٍ**، إذ **الإشكالُ** باقٍ.

وقد أجابَ بعضُهم عن ذلك **بجوابين**، أحدُهما: أنه من باب الالتفات من الخطاب إلى الغَيبة وأن حقَّ الكلام: "مِثْلَيْكم" بالخطاب، إلا أنه التفتَ إلى الغَيْبة، ونظَّره بقوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾. والثاني: أن الضميرَ في "مِثْلَيْهم" وإن كان المرادُ به المؤمنين إلا أنه عادَ على قوله: ﴿فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، والفئة المقاتِلة هي عبارةٌ عن المؤمنين المخاطبينَ، والمعنى: تَرَوْن أيها المؤمنون الفئةَ الكافرة مِثْلَيْ الفئةِ المقاتلةِ في سبيل الله، فكأنه قيل: تَرَوْنَهم أيَها المؤمنون مِثْلَيْكم.

وهوَ **جوابٌ** حسنٌ ومعنى واضحٌ.

(٣/٢٦٦)

___." (١)

"الكتاب مرجع رئيسي في بابه، وموسوعة علمية حوت الكثير من آراء السابقين، اهتم فيه مصنفه بالجانب اللغوي بشكل كبير أو غالب، فذكر الآراء المختلفة في الإعراب، إضافة إلى شرح المفردات اللغوية، كذلك أوجه القراءات القرآنية، كما أنه ألمح إلى الكثير من الإشارات البلاغية، وذكر الكثير من الشواهد العربية فقلما نجد صفحة إلا وفيها. شاهد أو أكثر

وقوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ اختلفوا في المقولِ له: كن، فالأكثرون على أنه آدم عليه السلام، وعلى هذا يقعُ **الإشكال** في لفظ الآية، لأنه إنما يقول له: "كن" قبل أن يخلقَه لا بعده، وههنا يقولُ: "خَلَقَه" ثم قال له: كن، **والجواب**: أنَّ الله تعالى أخبرَنا أولاً أنه خَلَقَ آدمَ مِنْ غيرِ ذَكَرٍ ولا أنثى، ثم ابتدأَ خبراً آخرَ، أرادَ أَنْ يُخْبِرَنا به فقال: إني مخبرُكم أيضاً بعد خبري الأول أني قلت له: "كن" فكان، فجاء بثم لمعنى الخبرِ الذي تقدَّم والخبر الذي تأخر في الذكر، لأنَّ الخَلْقَ تقدَّم على قولِه "كن"، وهذا كما تقول: "أُخْبِرُك أني أُعطيك اليوم ألفاً، ثم أُخبرك أني أعطيتك أمسِ قلبَه ألفاً" فأمس متقدِّمَ على اليوم، وإنما جاء بثم لأنَّ خبرَ اليوم متقدِّمٌ خبرَ أمسٍ، وجاءَ خبرُ أمس على اليوم، وإنما جاء بثم لأنَّ خبرَ اليوم متقدِّمٌ خبرَ أمسٍ، وجاءَ خبرُ أمس بعد مُضِيّ خبر اليوم، ومثله قوله: ﴿خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ وقد خَلَقها بعد خَ لْق زوجها، ولكن هذا على الخبر دون الخَلْق، لأنَّ التأويلَ: أخبركم أني قد خلقتكم من نفس واحدة؛ لأن حواء قد خُلقت من ضلعه، ثم أُخبركم إني خَلَقت زوجها منها، ومثلُ هذا مِمَّا جاء في الشعر قوله:

١٣١١. إنَّ مَنْ ساد ثم ساد أبوه * ثم قد سادَ قبل ذلك جَدُّهُ

(٤/١)

___." (٢)

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/١١٢١

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/١٢٨١

"وقال سأل سيبويه الخليلَ عن هذه الآية فأجابَ بأنَّ "ما" بمنزلة الذي، ودَخَلَتِ اللامُ على "ما" كما دخلت على "إنْ" حين قلت: واللهِ لَئِنْ فَعَلْتَ لأفعلنَّ، فاللامُ التي في "ما" كهذه التي في إنْ، واللام التي في الفعل كهذه التي في الفعل هنا" هذا نصُّ الخليل. قال أبو علي: "لم يُرِدِ الخليل بقوله "إنها بمنزلة الذي" كونَها موصلةً بل أنها اسمٌ كما أن الذي اسم، وقرر أن تكونَ حرفاً كما جاءت حرفاً في قوله: ﴿وَإِنَّ كُلاًّ لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ﴾ ﴿وَإِن كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ﴾ وقال سيبويه: "ومثلُ ذلك: ﴿لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ إنما دَخَلَتْ اللامُ على نِيَّة اليمين".

وإلى كونِها شرطيةً ذهب جماعةٌ كالمازني والزجَّاج والزمخشري والفارسي، قال الشيخ: "وفيه خَدْشٌ لطيف، وحاصلُ ما ذكره انهم إن أرادوا منها ـ أعني الشرط والقسم ـ يطلُب **جواباً** على حِدة، ولا يمكنُ في موضع جزم، والقسمُ يطلبُه من جهة التعلق المعنوي به من غير عمل فلا موضع له من الإعراب، ومُحالٌ أن يكونَ الشيء له موضعٌ من الإعراب ولا موضع له من الإعراب" قلت: تقدَّم هذا **الإشكالُ** **والجوابُ** عنه.

الخامس: أنَّ أصلَها "لَمَّا" بتشديدِ الميم فخففت، وهذا قول ابن أبي إسحاق، وسيأتي توجيهُ قراءة التشديد فَتُعْرَفُ مِنْ ثَمَّة. وقرأ حمزة: "لِما" بكسرِ اللامِ خفيفةَ الميم أيضاً، وفيها أربعةُ أوجه، أحدها: ـ وهو أغربُها ـ أن تكونَ اللام بمعنى "بعد" كقوله النابغة:

١٣٤٩. تَوَهَّمْتُ آياتٍ لها فَعَرَفْتُها * لستةِ أعوامٍ وذا العامُ سابعُ

يريد: فَعَرَفْتُها بعد ستة أعوام، وهذا منقولٌ عن صاحب النظم، ولا أدري ما حَمَله على ذلك. وكيف يَنْتظم هذا كلاماً، إذ يصير تقديرُه: وإذ أخذ اللهُ ميثاقَ النبيين بعدَما آتيناكم، ومَنِ المخاطبُ بذلك.

(٤/٦٦)

---". (١)

"الرابع: أنَّ الأصل أيضاً: لَمِنْ ما، فَفُعِل به ما تقدم من القلب والإدغام ثم الحذفِ، إلا أن "مِنْ" ليست زائدةً بل هي تعليليَّةٌ، قال الزمخشري: "ومعناه لِمَنْ أجل ما أتيتكم لتؤمنُنَّ به، وهذا نحو من قراءة حمزة في المعنى" قلت: وهذا الوجه أوجهُ مِمَّا تقدَّمه لسلامته من ادِّعاء زيادة "مِنْ" ولوضوح معناه. قال الشيخ: "وهذا التوجيهُ في غاية البُعْد ويُنَزَّه كلامُ العرب أن يَأْتِيَ فيه مثلُه فكيف في كتاب اللهِ عز وجل! وكان ابن جني كثيرَ التمحُّلِ في كلام العرب، ويلزم في "لَمّا" هذه على ما قرره الزمخشري أن تكونَ اللامُ في "لِمنْ ما آتيناكم" زائدةً، ولا تكونُ اللامَ الموطئة، لأنَّ الموطئة إنما تدخل على أدوات الشرط لا على حرف الجر، لو قلت: "أُقسم بالله لِمَنْ أجلك لأضربن زيداً" لم يَجُزْ، وإنما سُمِّت موطئةً لأنها تُوَطِّيء ما يَصْلُح أن يكونَ **جواباً** للشرط للقسم، فيصيرُ **جوابُ** الشرط إذ ذاك محذوفاً لدلالةِ **جواب** القسم عليه" قلت: تقدَّم له هو أنَّ "ما" في هذه القراءة يجوز أن تكونَ موصولة بمعنى الذي، وأن اللام معها موطئةٌ للقسمِ، وقد حصر هنا أنها لا تدخل إلا على أدوات الشرط فأحدُ الأمرين لازمٌ له، وقد قَدَّمْتُ أنَّ هذه هو **الإشكالُ** على مَنْ جَعَلَ "ما" موصولةً وجَعَلَ اللامَ

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/١٣٤٦

موطئةً.

وقرأ نافع: "آتيناكم" بضميرِ المعظِّم نفسَه، والباقون: "آتيتكم" بضمير المتكلم وحدَه، وهو موافقٌ لما قبله وما بعده من صيغة الإِفراد في قولِه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ﴾، وجاء بعده "إصري".

(٤/٧١)

___." (١)

"وقد طَوَّل أبو البقاء فيها ولم يأت بطائل، ولا بد من التعرُّض لما قاله والتنبيه عليه. قال: "وفي قوله ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً﴾ **إشكالان**، أحدهما: أنه جَمَع الضميرَ والمتقدمُ زوجان. والثاني: أن التي يريد أن يُسْتبدل بها هي التي تكون قد أعطاها مالاً فينهاه عن أخذِه، فأما التي يريد أن يستحدِثها فلم يكن أعطاها شيئاً حتى ينهى عن أَخْذِه، ويتأيَّد ذلك بقولِه: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾. **والجوابُ** عن الأول: أنَّ المرادَ بالزوجِ الجمعُ، لأنَّ الخطاب لجماعة الرجال، وكلٌّ منهم قد يريد الاستبدالَ، ويجوز أن يكونَ جُمِع لأن التي يريد أن يستحدِثَها يُفْضي حالُها إلى أن تكون زوجاً، وأن يريد أن يستبدلَ بها كما استبدل بالأولى فجُمِع على هذا المعنى. وأمَّا **الإشكال** الثاني فيبه **جوابان** أحدهما: أَنه وَضَعَ الظاهر مَوْضِعَ المضمر، والأصل: وآتيتموهن. والثاني: أنَّ المستبدلَ بها مبهمةٌ فقال "إحداهن" إذ لم تتعيَّن حتى يَرْجِع الضمير إليها، وقد ذكرنا نحواً مِنْ هذا في قوله: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى﴾ انتهى.

وفي قوله: "وَضَع الظاهرَ موضعَ المضمر" نظرٌ، لأنَّه لو كانَ الأصل كذلك لأوهم أنَّ الجميعَ آتوا الأزواج قنطاراً كما تقدَّم، وليس كذلك.

قوله: ﴿أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً﴾ الاستفهام للإِنكار أي: أتفعلونه مع قُبْحِه. وفي نصب "بهتاناً وإثماً" وجهان: أحدهما: أنهما منصوبان على المفعول من أجلِه أي: لِبهتانكم وإثْمِكم. قال الزمخشري: "وإنْ لم يكن غَرَضاً كقولِك: قعدَ عن القتالِ جُبْناً". والثاني: أنهما مصدران في موضع الحال، وفي صاحبها وجهان: أظهرهما: أنه الفاعل في "أتأخذونه" [أي] باهتين وآثمين. والثاني: أنه المفعول أي: أتأخذونه مُبْهِتاً مُحَيِّراً لشَنْعَتِه وقُبح الأُحدوثة عنه.

(٤/٣٨٩)

___." (٢)

""ولو كنتم" قالوا: هي بمعنى "إنْ" **وجوابُها** محذوف أي: لأردككم. وذكر الزمخشري فيه قولاً غيريباً من عند نفسِه فقال: "ويجوزُ أن يتصل بقوله ﴿وَلاَ تُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾ لأنَّ انتفاءَ الظلم ظاهراً إنما هو في الآخرة لقوله:﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى﴾ وأما من حيث الصناعةُ النحوية فإنَّ ظاهرَ كلامِه يَدُلُّ على أن "أينما تكونوا" متعلقٌ بقوله: ﴿ولا تُظْلمون﴾ بمعنى ما فَسَّره، وهذا لا يجوز لأن أسماءَ الشرط لها صدرُ الكلام فلا يتقدَّم عامُلها عليها، فإنْ وَرَدَ مثلُ: "اضربْ

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/١٣٥١

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/١٦٦٩

زيداً متى جاء" قُدِّر له عاملٌ يدلُّ عليه "اضرب" لا نفسُ "اضرب" المتقدم. فإن قيل: فكذلك يُقَدر الزمخشري عاملاً يدلُّ عليه "ولا تُظْلمون" تقديره: "أينما تكونوا فلا تظلمون" فحذف "فلا تظلمون" لدلالةِ ما قبله عليه، فيخلُصُ من الإشكال المذكور. قيل: لا يمكن ذلك لأنه حينئذ يُحذف جواب الشرط وفعلُ الشرط مضارع، وقد تقدم أنه لايكون إلا ماضياً" وفي هذا الردِّ نظرٌ، لأنه أراد تفسير المعنى. قوله: "ولا يناسب أن يكون متصلاً بقوله: "ولا تظلمون" ممنوعُ، بل هو مناسب، وقد أوضحه الزمخشري بما تقدَّم أحسنَ إيضاح.

والجملة الامتناعية في محلِّ نصب على الحال أي: أينما تكونوا من الأمكنة يدركْكم الموت، ولو كانت حالُكم أنكم في هذه البروج فيُفْهَمُ أن إداركَه لهم في غيرها بطريق الأَوْلى والأَحْرى، وقريبٌ منه: "أعطُوا السائل ولو على فرسٍ" والجملةُ الشرطية تحتمل وجهين، أحدهما: أنها لا محلَّ لها من الإعراب لأنها استئنافُ إخبارٍ، أخبر تعالى أنه لا يفوتُ الموتَ أحدٌ ومنه قولُ زهير:

١٦١٤- ومَنْ هابَ أسبابَ المنايا يَنَلْنَه * ولو رامَ أسباب السماء بسُلَّم

والثاني: أنها في محل نصب بالقول قبلها / أي: قُلْ متاعث الدنيا قليل، وقل أيضاً: أينما تكونوا.

(٦٨/٥)

___." (١)

"قوله تعالى: ﴿أَن صَدُّوكُمْ﴾ قرأ أبو عمرو وابن كثير بكسر "إنْ" والباقون بفتحها، فمَنْ كسر فعلى أنها شرطية، والفتح على أنها علة للشنآن أي: لا يكسبنَّكم - أولا يَحْمِلَنَّكم - بغضُكم لقوم لأجل صَدِّهم إياكم عن المسجد الحرام، وهي قراءةٌ واضحة. وقد استشكل الناسُ قراءة الأبوين من حيث إنَّ الشرط يقتضي أنَّ الأمر المشروط لم يقع، والفرض أنَّ صَدَّهم عن البيت الحرام كان وقد وقع، ونزولُ هذه الآية متأخرٌ عنه بمدة، فإنَّ الصدَّ وقع عامَ الحديبية وهي سن ست، والآية نزلت سنة ثمان، وأيضاً فإنَّ مكةَ كانت عام الفتح في أيديهم فيكف يُصَدون عنها؟ قال ابن جريج والنحاس وغيرهما: "هذه القراءة منكرةٌ" واحتجوا بما تقدم من الإشكال، ولا إشكالَ في ذلك. فالجواب عما قالوه من وجهين، أحدهما: أنَّا لا نُسَلِّم أن الصدَّ كان قبل نزول الآية فإنَّ نزولها عام الفتح ليس مُجْمعاً عليه. وذكر اليزيدي أنها نزلت قبل الصدِّ فصار الصدُّ أمراً متظراً، والثاني: أنه وإنْ سَلَّمنا أن الصدَّ كان متقدماً على نزولها فيكون المعنى: إنْ وقع صد مثل ذلك الصد الذي وقع زمن الحديبية - أو يستديموا ذلك الصدَّ الذي وقع منهم - فلا يجرمنكم، قال مكي: "ومثلُه عند سيبيوه قول الشاعر - وهو الفرزدق -:

١٦٩١- أتغضَبُ إنْ أُذْنا قتيبةَ حُزَّنا *....................

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/١٧٧٦

(٢٢١/٥)
---." (١)

"قوله تعالى: ﴿مَن يَرْتَدَّ﴾: "مَنْ" شرطيةٌ فقط لظهورِ أثرها، وقوله تعالى: ﴿فسوف﴾ **جوابُها**، وهي مبتدأة، وفي خبرها الخلاف المشهور، وبظاهره يتمسَّك مَنْ لا يشترط عودَ ضميرٍ على اسم الشرط من جملة **الجواب**، ومَنْ التزم ذلك قَدَّر ضميراً محذوفاً تقديره: "فسوف يأتي الله بقوم غيرهم" فـ "هم" في "غيرهم" يعودُ على "مَنْ" على معناها. وقرأ ابن عامر ونافع: "يَرْتَدِدْ" بدالين. قال الزمخشري: "وهي في الإمام – عين رسمَ المصحف – كذلك" ولم يبيِّنْ ذلك، ونَقَل غيرُه أنَّ كلَّ قارئ وافقَ مصحفَه، فإنها في مصاحف الشام والمدينة، "يرتدد" بدالين، وفي الباقية: "يرتدَّ" وقد تقدَّم أنَّ الإدغام لغة تميم، والإظهارَ لغةُ الحجاز، وأنَّ وجهَ الإظهارِ سكونُ الثاني جزماً أو وقفاً، ولا يُدْغَمُ إلى في متحرك، وأنَّ وجهَ الإدغام تحريكُ هذا الساكن في بعضِ الأحوال نحو: رُدَّا، رُدُّوا، رُدِّي، ولم يَرُدَّا، ولم يَرُدُّوا، وارددِ القوم، ثم حُمِل "لم يردَّ" و"رُدَّ" على ذلك، فكأان التميميين اعتبروا هذه الحركة العارضة، والحجازيين لم يَعْتبروها، و"منكم" في محل نصبٍ على الحال من فاعل "يرتد" و"عن دينه" متعلِّقٌ بـ "يرتدَّ".

قوله تعالى:﴿يُحِبُّهُمْ﴾ في محلِّ جر لأنها صفة لـ "قوم" و"يُحِبُّونه" فيه وجهان، أظهرُهما: أنه معطوفٌ على ما قبلَه، فيكون في محلِ جرٍّ أيضاً فوصفَهم بصفتين: وصفَهم بكونِه تعالى يحبُّهم وبكونهم يحبونه. والثاني أجازه أبو البقاء: أن يكون في محل نصب على الال من الضمير المنصوب في "يحبهم" قال: "تقديره: وهم يحبونه" قلت: وإنما قَدَّر أبو البقاء لفظة "هم" ليخرجَ بذلك من **إشكال**: وهو أن المضارعَ المثبتَ متى وقع حالاً وجب تجَرُّدُه من الواو نحو: "قمت أضحك" ولا يجوز: "وأضحك" وإنْ وَرَدَ شيء أُوِّل بما ذكره أبو البقاء كقولهم: "قمت وأصك عينه" وقوله:

١٧٤٥- .... * نَجَوْتُ وأَرْهَنُهُمْ مالِكا." (٢)

"وهذا الوجه وإن كان الناسُ قد ذكروه ورجَّحوه واختار سيبويه – كما مرَّ – فن بعضهم اشتشكل عليه **إشكالاً** وهو: أنَّ الكذب لا يقع في الآخرة فكيف وُصِفوا بأنهم كاذبون في الآخرة في قولهم "ولا نكذِّب ونكون"؟ وقد أُجيب عنه بوجهين، أحدهما: أن قوله ﴿وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ استيثاقٌ لذَمِّهم بالكذب، وأن ذلك شأنهم كما تقدَّم ذلك آنفاً. والثاني: أنهم صَمَّموا في تلك الحال على أنهم لو رُدُّوا لَمَا عادوا إلى الكفر لما شاهدوا من الأهوال والعقوبات، فأخبر الله تعالى أنَّ قولَهم في تلك الحال: "ولا نكذِّبُ" وإن كان عن اعتقاد وتصميم يتغيَّر على تقدير الرد ووقوع العَوْد، فيصير قولهم: "ولا نكذب" كذباً، كما يقول اللص عند ألم العقوبة: "لا أعود"، ويعتقد ذلك ويصمم عليه، فإذا خُلِّص وعادَ كان كاذباً.

[وقد أجاب مكي أيضاً **بجوابين**، أحدهما] قريبٌ مما تقدّضم، والثني: لغيره، فقال: "أي: لكاذبون في الدنيا في تكذيبهم الرسل وإنكارهم البعثَ للحال التي كانوا عليها وقد أجاز أبو عمرو وغيره وقوعَ التكذيب في الآخرة لأنهم ادَّعَوا أنهم لو رُدُّوا لم يكذِّبوا بآيات الله، فعلمَ اللَّهُ ما لا يكون لو كان كيف يكون، وأنهم لو رُدُّوا لم يؤمنوا ولكذَّبوا بآيات الله، فأكذبهم الله في

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/١٩٢٩

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٢٠٥٥

دعواهم".

(١٧٦/٦)

___." (١)

"وأمَّا نَصْبُهما فبإضمار "أَنْ" بعد الواو التي بمعى مع، كقولك: "ليت ليس مالاً وأنفقَ منه" فالفعل منصوب بإضمار "أن" و"أنْ" مصدرية ينسبك منها ومن الفعل بعدها مصدرٌ، والواوُ حرف عطف فيستدعى معطوفاً عليه، وليس قبلها في الآية إلا فعلٌ فكيف يُعْطَفُ اسمٌ على فعل؟ فلا جَرَمَ أنَّا نقدِّر مصدراً متوهماً يُعْطَفُ هذا المصدر المنسبك من "أَنْ" وما بعدها عليه، والتقدير: يا ليتنا لنا رَدٌّ وانتفاءُ تكذيب بآيات ربنا وكون من المؤمنين، أي: ليتنا لنا ردُّ مع هذين الشيئين، فيكون عدمُ التكذيب والكونُ من المؤمنين مُتَمَنَّيَيْنِ أيضاً، فهذه الثلاثةُ الأشياء: أعني الردَّ وعدمَ التكذيب والكونَ من المؤمنين متمنَّاةٌ بقدي الاجتماع، لا أنَّ كلَّ واحدٍ متمنَّى وحدَه؛ لأنه كما قَدَّمْتُ لك: هذه الواوُ شرطُ إضمار "أنْ" بعدها: أن تصلح "مع" في مكانها، فالنصبُ يُعَيِنُ أحدَ محتملاِتها في قولك "لا تأكلِ السمك وتشرب اللبن" وشبهه، **والإشكالُ** المتقدم وهو إدخال التكذيب على التمني واردٌ هنا، وقد تقدم **جواب** ذلك، إلا أن بعضَه يتعذَّر ههنا: وهو كون لا نكذِّبُ، ونكونُ" متسأنَفَيْن سِيقا لمرجد الإخبار، فبقي: إمَّا لكون التمني دخله معنى الوعد، وإمَّا أن قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ ليس راجعاً إلى تمنِّيهم، وإمَّا لأنَّ التمنِّي يدخله التكذيب، وقد تقدَّم فساده.

(١٧٧/٦)

___." (٢)

"وقوله: ﴿مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ مفعولٌ به، وهذا مفرد في قوة الجملة، لأنَّ ما لا يعلمون – مِمَّا يتقوَّلونه على الله تعالى – كلامٌ كثير من قولهم ﴿وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ كتبحير البحائر وتسييب السوائب وطوافهم بالبيتِ عُراةً إلى غير ذلك، وكذلك أيضاً حُذِف المفعول من قوله ﴿أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ

﴾.

* ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾

قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ﴾: فيه وجهان، أظهرهما: أنه معطوفٌ على الأمر المقدر أي: الذي ينحلُّ إليه المصدر وهو "بالقسط"، وذلك أن القِسْط مصدرٌ فهو ينحلُّ لحرفٍ مصدري وفعل، فالتقدير: قل: أمر ربي بأن أقسِطوا وأقيموا، وكما أن المصدر ينحلُّ لـ "أَنْ" والفعل الماضي نحو: "عجبت من قيامِ زيد وخرج" أي: من أن قام وخرج، ولـ "أَنْ" والفعل المضارع كقولها:

٢١٨٢- لَلُبْس عباءة وتَقَرَّ عيني * ....

أي: لأَنْ ألبس وتَقَرَّ، كذلك ينحلُّ لـ "أَنْ" وفعل أمر لأنها بالثلاث الصيغ: الماضي والمضارع والأمر بشرط التصرُّف. وقد

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٢٣٣٩

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٢٣٤٠

تقدَّم لنا تحقيقُ هذه المسألةِ وإشكالِها وجوابِه، وهذا بخلاف "ما" فإنها لا تُوصل بالأمر، وبخلاف "كي" فإنها لا تُوْصَلُ إلا بالمضارع، فلذلك لا ينحلُّ المصدر إلى "ما" وفعل أمر، ولا إلى كي وفعلٍ ماضٍ أو مضارع. وقال الزمخشري: "وأقيموا وجوهكم: وقل أقيموا وجوهكم أي: اقصدوا عبادته". وهذا من أبي القاسم يحتمل تاويلين، أحدهما: أن يكونَ قولُه "قل" أراد به أنه مقدَّرٌ غيرُ هذا الملفوظ به، فيكون "أقيموا" معمولاً لقولٍ أمرٍ مقدرٍ، وأن يكون معطوفاً على قوله "أَمَر ربي" فإنه معمول لـ "قل". وإنما أظهر الزمخشري "قل" مع "أقيموا" لتحقيق عطفيَّته على "أَمَر ربي". ويجوز أن يكونَ قولُه "وأقيموا" معطوفاً على أمرٍ محذوفٍ تقديرُه: قل أَقْبِلوا وأقيموا.." (١)

"قوله: "أو لَتَعُودُنَّ" عَطَفَ على جواب القسم الأول، إذ التقدير: واللهِ لنخرجنَّكَ والمؤمنين أو لتعودُنَّ. فالعَوْدُ مسندٌ إلى ضمير النبي ومَنْ آمن معه. و "عاد" لها في لسانهم استعمالان: أحدهما – وهو الأصلُ – أنه الرجوعُ إلى ما كان عليه من الحال الأول. والثاني استعمالُها بمعنى صار، وحينئذ ترفعُ الاسمَ وتنصِبُ الخبر، فلا تكتفِ بمرفوعٍ وتفتقر إلى منصوب، وهذا عند بعضهم. ومنهم مَنْ منع أن تكون بمعنى صار، فمِنْ مجيئها بمعنى صار عند بعضهم قولُ الشاعر:

٢٢٤٦- وَرَبَّيْتُه حتى إذا ما تركتُه * أخا القوم واستغنى عن المسح شاربُهْ

وبالمَحْضِ حتى عاد جَعْداً عَنَطْنَطا * إذا قام ساوى غاربَ الفحل غاربُهْ

فرفع بـ "عاد" ضميرَ الأول ونَصَبَ بها "جَعْداً"، ومَنْ مَنَع ذلك يَجْعل المنصوب حالاً، ولكن استشكلوا على كونها بمعناها الأصلي أنَّ شعيباً صلى الله عليه وسلم لم يكنْ قطُّ على دينهم ولا في مِلَّتِهِمْ. فكيف يَحْسُن أن يُقال "أو لتعودُنَّ" أي: لَتَرْجِعُنَّ إلى حالتكم الأولى، والخطابُ له ولأتباعه؟ وقد أجيب عن ذلك بثلاثة أوجه: أحدها: أن هذا القولَ مِنْ رؤسائهم قصدوا به التلبيسَ على العوام والإِيهام لهم أنه كان على دينهم وفي مِلَّتِهِمْ. الثاني: أن يُراد بعَوْده رجوعُه إلى حالةِ سكوتِه قبل بعثته؛ لأنه قبل أن يبعث إليهم كان يُخْفي إيمانه وهو ساكتٌ عنهم، يَرَى مِنْ معبودهم غيرَ الله. الثالث: تغليبُ الجماعةِ على الواحدِ لأنهم لَمَّا صحبوه في الإِخراج سحبوا عليه وعليهم حكمَ العُوْدِ في المِلَّة تغليباً لهم عليه. وأما إذا جَعَلْناها بمعنى صيَّر فلا إشكال في ذلك، إذ المعنى: لَتَصِيرُنَّ في ملَّتنا بعد أن لم تكونوا، / ففي مِلَّتنا حالٌ على الأول، خبر على الثاني، وعدَّى "عاد" بـ "في" الظرفيةِ كأن المِلَّةَ لهم بمنزلةِ الوعاءِ المحيط بهم.

(١٩١/٧)

___." (٢)

"قوله تعالى: ﴿إِلَى أَجَلٍ﴾: فيه وجهان، أحدهما: أنه متعلق بـ كَشَفْنا، وهذا هو المشهور عند المُعْرِبين. واستشكل عليه الشيخ، إشكالاً وهو أنَّ ما دخلت عليه "لَمَّا" يترتب جوابُه على ابتداء وقوعه، والغايةُ تنافي التعليقَ على ابتداءِ الوقوع، فلا بدَّ مِنْ تعقُّل الابتداء والاستمرار حتى تتحقَّقَ الغايةُ، ولذلك لا تقع الغاية في الفعل غير المتطاول لا يُقال: لَمَّا قتلت زيداً إلى يوم الخميس جَرَى كذا"، ولا "لَمَّا وثبتُ إلى يوم الجمعة اتفق كذا". هذا كلامُه وهو حسنٌ. وقد يُجاب عنه بأنَّ

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٢٧٢٣

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٢٨٠٢

المرادَ بالأجَل هنا وقتُ إيمانهم وإرسالِهم بني إسرائيل معه، ويكون المرادُ بالكشفِ استمرارَ رَفْعِ الرجز، كأنه قيل: فلمَّا تمادَى كشَفْنا عنهم إلى أجَلْ. وأمَّا مَنْ فسَّر الأجل بالموت أو بالغرق فيحتاج إلى حَذْفِ مضاف تقديرُه: فلما كشَفْنا عنهم الرجزَ إلى قُرْب أجلٍ هم بالغوه، وإنما احتاج إلى ذلك لأن بين موتهم أو غَرَقِهم حصل منهم نكثٌ فكيف يُتَصَوَّر أن يكون النكثُ منهم بعد موتهم أو غرقهم.

والثاني: أنه متعلِّقٌ بمحذوفٍ على انه حال من "الرِّجز" أي: فلما كشفنا عنهم الرجزَ كائناً إلى أجل. والمعنى أن العذاب كان مؤجلاً. قال الشيخ: "ويقوّي هذا التأويلَ كونُ **جواب** "لَمَّا" جاء بـ "إذا" الفجائية أي: فلمَّا كَشَفْنا عنهم العذابَ المقرَّرَ عليهم إلى أجل فاجَؤُوا بالنكث، وعلى معنى تغييته الكشفَ بالأجل المبلوغ لا تتأتى المفاجأة إلا على تأويلِ الكشفِ بالاستمرار المُغَيَّا فيمكن المفاجأة بالنكث إذ ذاك" انتهى.

قوله: ﴿هُم بَالِغُوهُ﴾ في محل جرٍ صفةً لأَجَل. والوصف بهذه الجملةِ أبلغُ مِنْ وَصْفه بالمفرد لتكررِ الضمير المؤذن بالتفخيم. (٢٤٢/٧)

___." (١)

"ولم يُقرأ في سبأ إلا بالرفع، وهو يُقَوِّي قولَ مَنْ يقول إنه معطوف على "مثقال" ويُبَيِّنه أن "مثقال" فيها بالرفع، إذ ليس قبله حرفُ جر. وقد تقدَّمَ الكلامُ على نظير هذه المسألة **والإِشكالُ** فيها في سورة الأنعام في قوله ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ﴾، إلى قوله: ﴿إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾، وأنَّ صاحبَ "النظم" الجرجانيَّ هذا أحال الكلامَ فيها على الكلامِ في هذه السورة، وأن أبا البقاء قال: "لو جَعَلْناه كذا لفَسَدَ المعنى"، وقد بيَّنْتُ تقريرَ فسادِه **والجوابَ** عنه في كلام طويل هنا: فعليك باعتبارِه ونَقْلِ ما يمكن نَقْلُه إلى هنا.

* ﴿ الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴾

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ﴾: في محلِّه أوجهٌ، أحدُها: أنه مرفوعٌ على خبرِ ابتداءٍ مضمر، أي: هم الذين آمنوا، أو على أنه خيرٌ ثانٍ لـ"إنَّ"، أو على الابتداءِ، والخبرُ الجملةُ من قوله: "لهم البشرى"، أو على النعت على موضع "أولياء" لأنَّ موضعَه رفعٌ بالابتداء قبل دخول "إنَّ" أو على البدل من الموضع أيضاً، ذكرهما مكي. وهذان الوجهان على مذهب الكوفيين لأنهم يُجْرون التوابعَ كلَّها مُجرى عطفِ النسق في اعتبار المحل / محلِّ الجر بدلاً من الهاء والميم في "عليهم". وقيل: منصوبُ المحلّ نعتاً لـ"أولياء"، أو بدلاً منهم على اللفظ أو على إضمارِ فعلٍ لائقٍ وهو "أمدحُ"، فقد تَحَصَّل فيه تسعةُ أوجهٍ: الرفعُ من خمسة، والجرُّ من وجه واحد، والنصبُ من ثلاثة. وإذا لم تجعلِ الجملة من قوله: "لهم البشرَى"، خبراً للذين جاز فيها الاستئنافُ، أن تكونَ خبراً ثانياً لـ"إنَّ" أو ثالثاً.

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٢٨٥٣

* ﴿ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَياةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذالِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾

(٢٠٥/٨)

___." (١)

"الوجه الثاني مِنْ وجهي "إنْ" أنها نافية. قال الزمخشري: "أي: فما كنت في شك فاسأل، يعني لا نأمرك لونك شاكَّاً ولكن لتزداد يقيناً كما ازدادَ إبراهيم عليه السلام بمعاينة إحياء الموتى. وهذا القولُ سبقه إليه الحسنُ البصري والحسين بن الفضل وكأنه فرارٌ من **الإشكال** المتقدَّم في جَعْلها شرطيةً، وقد تقدَّم **جوابُه** مِنْ وجوهٍ.

وقرأ يحيى وإبراهيم: "يَقْرؤون الكتب" بالجمع، وهي مبينة أن المرادَ بالكتاب الجنسُ لا كتابٌ واحد.

* ﴿ فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ آمَنُواْ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْيِ فِي الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ ﴾

قوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ﴾: "لولا" هنا تحضيضية وفيها معنى التوبيخ، كقول الفرزدق:

٢٦٣١ - تَعُدُّون عقر النيبِ أفضلَ مَجْدِكُمْ * بني ضَوْطَرى لولا الكَمِيَّ المقنَّعا

وفي مصحف أُبَيّ وعبد الله - وقرأ كذلك - "فهلاَّ" وهي نصٌّ في التحضيض. و "كانت" هنا تامة، و "آمنَتْ" صفة لقرية، و "فَنَفَعَها" نسقٌ على الصفة.

قوله: ﴿إِلاَّ قَوْمَ﴾ فيه وجهان، أحدهما: أنه استثناء منقطعٌ وإليه ذهبَ سيبويه والكسائي والأخفش / والفراء، ولذلك أدخله سيبويه في باب ما لا يكون فيه إلا النصبُ لانقطاعِه، وإنما كان منقطعاً؛ لأن ما بعد "إلا" لا يندرجُ تحت لفظ "قرية. والثاني: أنه متصل. قال الزمخشري: "استثناءٌ من القرى لأن المرادَ أهاليها، ويجوز أن يكون متصلاً، والجملةُ في معنى النفي كأنه قيل: ما آمنت قريةٌ من الرى الهالكة إلا قوم يونس".

(٢٣٩/٨)

___." (٢)

"الرابع من السبعة: أن يكونَ نعتاً لبشر، أي: ما نراك إلا بشراً مثلنا / باديَ الرأي، أي: ظاهرَه، أو مبتدِئاً فيه. وفيه بُعْدٌ للفصلِ بين النعت والمنعوت بالجملة المعطوفة. الخامس: أنه حالٌ من مفعول "اتَّبَعَكَ"، أي: وأنت مكشوفُ الرأي ظاهرَ لا قوةَ فيه ولا حصافةَ لك. السادس: أنه منادى والمراد به نوحٌ عليه السلام، كأنهم قالوا: يا باديَ الرأي، أي: ما في نفسِك ظاهرٌ لكلِّ أحدٍ، قالوا ذلك على سبيل الاستهزاء به والاستقلال له. السابع: أن العاملَ فيه مضمر، تقديره: أتقول ذلك بادي الرأي، ذكره أبو البقاء، والأصلُ عدم الإضمار مع الاستغناء عنه، وعلى هذه الأوجهِ الأربعةِ الأخيرة هو اسمُ فاعلٍ من غير تأويل، بخلاف ما تقدَّم من الأوجه فإنه ظرفٌ أو مصدر.

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٣٢٤٥

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٣٢٧٩

واعلم أنك إذا نَصَبْتَ "باديَ" على الظرف أو المصدر بما قبل "إلا" احتجْتَ إلى **جوابٍ** عن **إشكال** وهو أنَّ ما بعد "إلا" لا يكون معمولاً لما قبلها، إلا إن كان مستثنى منه نحو: "ما قام إلا زيداً القوم" أو مستثنى نحو: "قام القومُ غلا زيداً"، أو تابعاً للمستثنى منه نحو: "ما جاءني أحدُ إلا زيدٌ أخيرٌ من عمرو" و "بادي الرأي" ليس شيئاً من ذلك. وقال مكي: "فلو قلت في الكلام: "ما أعطيت [أحداً] إلا زيداً درهما] فأوقعتَ اسمين مفعولين بعد "إلا" لم يَجُزْ؛ لأن الفعلَ لا يصلُ بـ"إلا" إلى مفعولين، إنما يصل إلى اسمٍ واحد كسائر الحروف، ألا ترى أنك لو قلت: "مررت بزيدٍ عمروٍ "فأوصلْتَ الفعلَ إليهما بحرفٍ واحدٍ لم يجزي إلا أن تأتيَ في جميعِ ذلك بواو العطف فيجوز وصولُ الفعل".

والجوابُ الذي ذكروه هو أنَّ الظروف يُتَّسع فيها ما لا يُتَّسع في غيرِها. وهذا جماعٌ القولِ في هذه المسألة باختصار. والرأي: يجوز أن يكونَ من رؤيةِ العين أو من الفكرة والتأمُّل. وقوله ﴿بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّيا﴾ "مِنْ ربي" نعتٌ لـ"بيِّنة"، أي: بَيِّنَةٌ من بَيِّنات ربي.

(٢٨٠/٨)

___." (١)

"قال أبو علي: "وهذا مما يُقْلَبُ، إذ ليس في **إشكال**، وفي القرآن ﴿فَلاَ تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾، وبعضهم يُخَرِّج البيت على الاتساعِ في الظرف. وأمَّا آيةُ غبراهيم فَأَخْلَفَ يتعدَّى لاثنين، فأنت بالخيار: أن تضيفَ إلى أيِّهما شِئْتَ فليس من باب القلب. وقد رَدَّ بعضُهم كونَ هذه الآية من باب المقلوب بأنه لو كان كذلك لتعدَّى بـ"عن" دون "على"، ألا ترى أنك تقول: "عَمِيْتُ عن كذا" لا "على كذا".

واختُلِفَ في الضمير في "عُمِّيَتْ" هل هو عائد على البيِّنة فيكونَ قولُه: "وآتاني رحمة" معترضة بين المتعاطفين، إذ حقُّه ﴿عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّيا . . . فَعُمِّيَتْ﴾. وإن قيل بأنه عائد على الرحمة فيكون قد حُذف من الأول لدلالة الثاني، والأصل: على بينة من ربي فَعُمِّيَتْ. قال الزمخشري: "وآتاني رحمة بإتيان البيِّنة، على أن البيِّنة في نفسها هي الرحمة. ويجوز أن يريدَ بالبينة المعجزة، وبالرحمة النبوَّةَ. فإن قلت: فقوله: "فعُمِّيَتْ" ظاهر على الوجه الأول فما وجهُه على الوجه الثاني، وحُّه أن يقال: فَعَمِيَتَا؟ قلت: الوجهُ أن يُقَدَّر: فعُمِّيَتْ بعد البينة، وأن يكون حَذَفَه / للاقتصار على ذِكْرِه مرةً". انتهى.

وقد تقدَّم الكلامُ على "أرأيتم" هذه في الأنعام، وتلخيصُه هنا أنَّ "أَرَأَيْتُم" يطلب البينة منصوبةً، وفعل الشرط يطلبُها مجرورةً بـ"على"، فأعمل الثاني وأضمر في الأول، والتقدير: أرأيتم البيِّنَةَ من ربي إن كنتُ عليها أَنَلْزِمكموها، فحذف المفعولُ الأول، والجملةُ الاستفهامية هي في محل الثاني، **وجواب** الشرط محذوفٌ للدلالة عليه.

(٢٨٢/٨)

___." (٢)

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٣٣٢٠

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٣٣٢٢

"وقد استحسن ابنُ عطيةَ هذا الإلزامَ من أبي عبيد، وقال: "إنه واردٌ على القول باستثناءِ المرأة من "أحد" سواءً رَفَعْتَ المرأة أو نَصَبْتها". قلت: وهذا صحيحٌ، فإن أبا عبيد لم يُرِد الرفعَ لخصوصِ كونه رفعاً، بل لفسادِ المعنى، وفسادُ المعنى دائر مع الاستثناء من "أحد"، وأبو عبيد يُخَرّج النصبَ على الاستثناء من "بأهلك"، ولكنه يَلْزم من ذلك إبطالُ قراءة الرفع، ولا سبيلَ إلى ذلك لتواترها.

وقد انفصل المبردُ عن هذا **الإشكالِ** الذي أورده أبو عبيدة بأن النهيَ في اللفظ لـ"أحد" وهو في المعنى للوط عليه السلام، إذ التقدير: لا تَدَعْ منهم أحداً يلتفت، كقولك لخادمك: "لا يَقُمْ أحدٌ" النهيُ لأحد، وهو في المعنى للخادم، إذ المعنى: "لا تَدَعْ أحداً يقوم". قلت: فآل **الجواب** إلى أنَّ المعنى: لا تَدَعْ أحداً يلتفت إلا امرأتك فَدَعْها تلتفت، هذا مقتضى الاستثناء كقولك: "لا تَدَعْ أحداً يقوم إلا زيداً، معناه: فَدَعْه يقوم. وفيه نظر؛ إذ المحذور الذي قد فرَّ منه أبو عبيد موجودٌ هو أو قريب منه هنا.

(٨/٣٢٥)

---". (١)

"يجب أن يكون اللفظُ "هِئْتِ لي" ولم يَقْرأ بذلك أحدٌ" وأيضاً فإن المعنى على خلافِه لأنه لم يَزَلْ / يَفِرُّ منها ويتباعد عنها، وهي تراوِدُه وتطلبه وتَقُدُّ قميصه، فكيف يُخْبِر أنها تهيَّأ لها؟

وقد أجاب بعضهُم عن هذين **الإشكالين** بأن المعنى: تهيَّأ لي أمرُك، لأنها لم تكنْ تقدِر على الخَلْوَة به في كل وقت، أو يكون المعنى: حَسُنَتْ هيئتك.

و "لك" متعلقٌ بمحذوف على سبيل البيان كأنها قالت: القول لك أو الخطاب لك، كهي في "سقياً لك ورعياً لك". قلت: واللامُ متعلقةٌ بمحذوف على كل قراءة إلا قراءةً ثبت فيها كونُها فعلاً، فإنها حينئذٍ تتعلَّقُ بالفعل، إذ لا حاجةَ إلى تقديرِ شيءٍ آخرَ.

وقال أبو البقاء: "والأشبهُ أن تكونَ الهمزةُ بدلاً من الياء، أو تكونَ لغةً في الكلمة التي هي اسم للفعل، وليست فعلاً لأن ذلك يوجب أن يكونَ الخطابُ ليوسف عليه السلام، وهو فاسدٌ لوجهين، أحدهما: أنه لم يتهيَّأ لها وإنما هي تهيَّأَتْ له. والثاني: أنه قال لك، ولو أرادَ الخطابَ لكان هِئْتَ لي". قلت: قد تقدَّم **جوابُه**. وقوله: "إن الهمزة بدلٌ من الياء" هذا عكسُ لغة العرب إذ قد عَهِدْناهم يُبْدلون الهمزة بدلٌ من الياء" هذا عكسُ لغة العرب إذ قد عَهِدْناهم يُبْدلون الهمزة الساكنة ياءً إذا انكسر ما قبلها نحو: بير وذيب، ولا يَقْبلون الياءَ المكسورَ ما قبلها همزةً نحو: مِيل ودِيك، وأيضاً فإن غيرَه جعل الياءَ الصريحة مع كسر الهاء - كقراءة نافع وابن ذكوان - محتملةً لأَنْ تكونَ بدلاً من الهمزة، قالوا: فيعود الكلام فيها كالكلام في قراءة هشام. واعلم أنَّ القراءةَ التي استشكلها الفارسي هي المشهورةُ عن هشام، وأمَّا ضمُّ التاءِ فغيرُ مشهورٍ عنه، وهذا قد أَتْقَنْتُه في شرح "حِرْز الأماني".

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٣٣٦٥

قوله: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾ منصوبٌ على المصدر بفعلٍ محذوف، أي: أعوذُ باللَّه مَعاذاً: يُقال: عاذ يَعُوذ عِياذاً وعِياذة ومَعاذاً وعَوْذاً، قال:." (١)

"قال الزمخشري: "هل مِنْ فرقٍ بين إيقاع "سمان" صفة للمميّز وهو "بقراتٍ" دون المُمَيَّز وهو "سبعَ"، وأن يقال: سبعَ بقراتٍ سِماناً؟ قلت: إذا أوقَعْتَها صفةً لـ"بقرات" فقد قَصَدْتَ إلى أَنْ تُمَيِّز السبعَ بنوع من البقرات وهو السِّمانُ منهنَّ لا بجنسهنَّ، ولو وَصَفْتَ بها السبع لَقَصَدْتَ إلى تمييز السبع بجنس البقرات لا بنوعٍ منهان ثم رَجَعْتَ فَوَصَفْتَ المميّز بالجنس بالسِّمَن. فإن قلت: هَلاَّ قيل "سبعَ عجافٍ" على الإضافة. قلت: التمييزُ موضوعٌ لبيان الجنس، والعِجافُ وصفٌ لا يقع البيانُ به وحدَه. فإن قلت فقد يقولون: ثلاثة فرسان وخمسة أصحاب. قلت: الفارس والصاحب والراكب ونحوها صفاتٌ جَرَتْ مَجْرى الأسماء فأخَذَتْ حُكْمَها، وجاز فيها ما لم يَجُزْ في غيرها. ألا تراك لا تقول: عندي ثلاثةُ ضخامٍ ولا أربعةُ غلاظٍ. فإن قلت: ذاك مِمَّا يُشْكِلُ وما نحن بسبيلِهِ لا **إشكال** فيه ألا ترى أنه لم يَقُلْ "وبقرات سبعَ عجافٍ" لوقوع العلم بأن المرادَ البقرات. قلت: تَرْكُ الأصلِ لا يجوز مع وقوع الاستغناء عَمَّا ليس بأصلٍ، وقد وقع الاستغناء عن قولك "سبع عجافٍ" عمَّا تقترحه من التمييز بالوصف".

قلت: وهي أسئلة وأجوبة حسنة. وتحقيق السؤال الأول **وجوابه**: أنه يلزم مِنْ وَصْفِ التمييز بشيء وَصْفُ المميَّزِ به، ولا يلزم من وصف المُمَيَّز وَصْفُ التمييز بذلك الشيء، بيانُه أنك إذا قلت: "عندي أربعةُ رجالٍ حسانٍ" بالجرّ كان معناه: أربعة من الرجال الحسان، فيلزم حُسْنُ الأربعة؛ لأنهم بعض الرجال الحسان، وإذا قلت: "عندي أربعةُ رجالٍ حسانٌ" برفع "حسان" كان معناه: أربعة من الرجال حِسان، وليس فيه دلالةٌ على وَصْف الرجال بالحُسْن.

(٩/٢٥)

___." (٢)

"وتحقيقُ الثاني **وجوابه**: أن أسماءَ العدد لا تُضاف إلى الأوصاف إلا في ضرورة، وإنما يُجاء بها تابعةً لأسماء العدد فيقال: "عندي ثلاثة قرشيون" ولا يُقال: ثلاثةُ قرشيين بالإضافة إلا في شعر. ثم اعترض بثلاثة فرسان وأجاب بجريان ذلك مَجْرى الأسماء.

وتحقيق الثالث: أنه إنما امتنع "ثلاثةُ ضِخام" ونحوه لأنه لا يُعْلَمُ موصوفُه. بخلاف الآية الكريمة فإنَّ الموصوفَ معلومٌ ولذلك لم يُصَرِّحْ به. وأجاب عن ذلك بأن الأَلَ عدمُ إضافةِ العددِ إلى الصفة كما تقدَّم فلا يُتْرك هذا الأصلُ مع الاستغناءِ بالفرع، وعلى الجملة ففي هذه العبارة قلق هذا ملخصها، ولم يذكر الشيخُ نصَّه ولا اعترض عليه، بل لَخَّصَ بعضَ معانيه وتركه على **إشكاله**.

وجَمْعُ عَجْفاء على عِجاف. والقياس: عُجُف نحو: حمراء وحُمُر، حَمْلاً له على "سِمان" لأنه نقيضُه، ومِنْ دَأْبهم حَمْل النظير

---
(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٣٤٥١

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٣٤٨٠

على النظير والنقيض على النقيض، قاله الزمخشري: "والعَجَفُ شِدَّة الهُزالِ الذي ليس بعده قال:

٢٧٩٤ - عمرُو الذي هَشَم الثريدَ لقومِه * ورجالُ مكةَ مُسْنِتون عِجافُ

وقال الراغب: "هو من قولهم نَصْلٌ أعجفُ، أي: دقيق، وعَجَفَتْ نفسي عن الطعام، وعن فلان إذا نَبَتْ عنهما، وأَعْجف الرجلُ، أي: صادف ماشِيَتَه عِجافاً".

قوله: ﴿وَأُخَرَ﴾ "أُخَرَ" نسقٌ على "سبعَ" لا على "سنبلات"، ويكون قد حَذَف اسمَ العددِ من قوله "وأُخَر يابسات" والتقدير: وسبعاً أُخَرَ، وإنما حَذَف لأنَّ التقسيمَ في البقرات يقتضي التقسيمَ في السنبلات.

(٩/٢٦)

___". (١)

"الوجه الثاني: أن تكونَ المخففةَ من الثقيلة. قال الزمخشري: "وإنْ عَظُمَ مكرُهم وتبالغَ في الشدَّةِ، فضرب زوالَ الجبالِ منه مثلاً لشدَّته، أي: وإنْ كان مَكْرُهم مُعَدَّاً لذلك". وقال ابن عطية: "ويحتمل عندي أن يكون معنى هذه القراءةِ: تَعظيمَ مَكْرِهم، أي: وإن كان شديداً، إنما يفعل لتذهب به عظامُ الأمور" فمفهومُ هذين الكلامين أنها مخففةٌ لأنه إثباتٌ.

والثالث: أنها شرطيةٌ، وجوابُها محذوف، أي: وإنْ كان مكرُهم مُعَدَّاً إزالةِ أشباهِ الجبال الرواسي، وهي المعجزات والآيات، فالله مجازِيْهم بمكرٍ هو أعظمُ منه. وقد رجَّحَ الوجهان الأخيران على الول وهو أنها نافيةٌ؛ لأن فيه معارضةً لقراءة الكسائي، وذلك أن قراءَته تُؤْذِنُ بالإِثباتِ، وقراءةَ غيره تُؤْذن بالنفي.

وقد أجاب بعضُهم عن ذلك بأنَّ الحالَ في قراءة الكسائي مُشارٌ بها إلى أمورٍ عظام غيرِ الإسلامِ ومُعجزاتِه كمكرهم صلاحيةَ إزالتها، وفي قراءةِ الجماعةِ مُشارُ بها إلى ما جاء به النبيُّ صلى الله عليه وسلم من الدين الحق، فلا تَعارُضَ، إذ لم يتواردا على معنى واحدٍ نفياً وإثباتاً.

وأمَّا قراءةُ الكسائي ففي "إنْ" وجهان: مذهبُ البصريين، أنها المخففةُ واللام فارقة، ومذهبُ الكوفيين: أنها نافيةٌ واللامُ بمعنى "إلا"، وقد تقدَّم تحقيقُ المذهبين.

وقرأ عمرُ وعليٌّ وعبد الله وزيد بن علي وأبو سلمة وجماعة "وإن كاد مكرهم لَتزول" كقراءةِ الكسائي إلا أنهم جعلوا مكان نون "كان" دالاًّ فعلَ مقاربة، وتخريجها كما تقدَّم، ولكن الزوالَ غيرُ واقعِ.

وقُرِء "لَتَزُوْل" بفتح اللامين. وتخريجهما على إشكالها أنها جاءَتْ على لغةِ مَنْ يفتح لام "كي".

* ﴿ فَلاَ تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴾

(٩/١٨١)

___". (٢)

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٣٤٨١

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٣٦٣٦

"٣٢٣٢- لولا فَوارسُ مِنْ نُعْمٍ وأُسْرَتِهِمْ * يومَ الصُّلَيْفاءِ لم يُوفُوْنَ بالجارِ

فلم يُعْمِلْ "لم"، وأبقى نونَ الرفعِ.

و "من البشر" حالٌ من "أحداً" لأنه لو تأخَّر لكان وصفاً. وقال أبو البقاء: "أو مفعول" يعني أنه متعلقٌ بنفسِ الفعل قبله.

قوله: فَقُولِيْ" بين هذا **الجوابِ** وشرطِه جملةٌ محذوفةٌ، تقديرُه: فإمَّا تَرَيْنَّ من البشر أحداً فسألكِ الكلامَ فقُولي. وبهذا المقدَّر نَخْلُصُ من **إشكالٍ**: وهو أنَّ قولَها ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً﴾/ كلامٌ، فيكون ذلك تناقضاً؛ لأنها قد كَلَّمَتْ إنْسِيَّاً بهذا الكلامِ. **وجوابُه** ما تَقَدَّم: وقيل: المرادُ بقوله "فقُولي" إلى آخره، أنه بالإشارة. وليس بشيء. بل المعنى: فلن أكلِّمَ اليومَ إنْسِيَّاً بعد هذا الكلامِ.

وقرأ زيد بن علي "صِياماً" بدل "صوم"، وهما مصدران.

* ﴿ فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُواْ يامَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيّاً ﴾

قوله: ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ﴾: "به" في محلِّ نصبٍ على الحالِ مِنْ فاعل "أَتَتْ"، أي: أتَتْ مصاحِبَةً له نحو: جاء بثيابِه، أي: ملتبساً بها. ويجوز أَنْ تكونَ الباءُ متعلِّقةً بالإِتيان. وأمَّا تَحَمُّلُه فيجوز أن يكونَ حالاً ثانية مِنْ فاعل "أَتَتْ". ويجوز أَنْ يكونَ حالاً من الهاء في "به". وظاهرُ كلام أبي البقاء أنها حالٌ من ضمير مريم وعيسى معاً وفيه نظرٌ.

قوله: "شيئاً" مفعولٌ به، أي: فَعَلْتِ. أو مصدرٌ، أي: نوعاً من المجيء فَرِيَّاً. والفَرِيُّ: العظيم من الأمر، يقالُ في الخير والشرِّ. وقيل: الفَرِيُّ: العجيب. وقيل المُفْتَعَلُ. ومن الأول: الحديثُ في وصفِ عمرَ رضي الله عنه: فلم أرَ عبقَرِيَّاً يَفْرِيْ فَرْيَّهُ". والفَرْيُ: قَطْعُ الجِلْدِ للخَرْزِ والإِصلاح. والإِفراء: إفسادُه. وفي المثل: جاء يَفْري الفَرِيَّ، أي: يعمل العملَ العظيم. وقال: (١٠/١٢٩)

___." (١)

"[وقرأ] حمزةُ وحدَه من السبعة "ولا تَخَفْ" بالجزم على النهي. وفيه أوجهٌ، أحدُها: أن يكونَ نَهْياً مستأنِفاً. الثاني: أنه نهيٌ أيضاً في محلِّ نصب على الحال من فاعل "اضرِبْ" أو صفةٌ لطريقاً، كما تقدَّم من قراءةِ العامَّةِ، إلاَّ أن ذلك يحتاج إلى إضمار قول أي: مقولاً لك، أو طريقاً مقولاً فيها: لا تخف. كقوله:

٣٣٠٨. جاؤوا بمَذْقٍ هل رَأَيْتَ الذئبَ قَطّ

الثالث: مجزومٌ على **جوابِ** الأمر أي: إن تضربْ طريقاً يَبَساً لا تَخَفْ.

قوله: ﴿وَلاَ تَخْشَى﴾ لم يُقْرأ إلاَّ ثابتَ الألفِ. وكان مِنْ حَقِّ مَنْ قرأ "لا تَخَفْ" جزماً أن يَقْرأ "لا تَخْشَ" بحذفِها، كذا قال بعضُهم. وليس بشيءٍ لأنَّ القراءةَ سُنَّةٌ. وفيها أوجه أحدها: أن تكونَ حالاً. وفيه **إشكالٌ**: وهو أنَّ المضارعَ المنفيَّ بـ"لا" كالمُثْبَتِ في عدمِ مباشرةِ الواو له. وتأويلُه على حذف مبتدأ أي: وأنت لا تَخْشَى كقولِه:

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٣٩٨٥

٣٣٠٩. .... * نَجَوْتُ وأَرْهَنُهم مالِكا

والثاني: أنه مستأنفٌ. أخبره تعالى أنه لا يَحْصُل له خوفٌ. والثالث: أنه مجزومٌ بحذفِ الحركةِ تقديراً كقولِه:

٣٣١٠. إذا العَجوْزُ غَضِبَتْ فَطَلِّقِ * ولا تَرَضَّاها ولا تَمَلَّقِ

وقولِ الآخر:

٣٣١١. .... *كأَنْ لم تَرَى قبلي أسيراً يمانيا

ومنه ﴿فَلاَ تَنسَى﴾ في أحد القولين، إجراءً لحرفِ العلة مُجْرى الحرفِ الصحيح. وقد تقدَّم لك من هذا جملةٌ صالحة في سورةِ يوسف عند ﴿مَن يَتَّقِ﴾. والرابع: أنه مجزومٌ أيضاً بحذفِ حرفِ العلةِ. وهذه الألفُ ليسَتْ تلك، أعني لامَ الكلمة، إنما هي ألفُ إشباع أُتِيَ بها موافقةً للفواصلِ ورؤوسِ الآي، فهي كالألفِ في قولِه: ﴿الرَّسولا﴾ و﴿السبيلا﴾ و﴿الضنونا﴾ وهذه الأوجهُ إنما يحتاجُ إليها في قراءةِ جزمِ "لا تَخَفْ". وأمَّا من قرأه مرفوعاً فهذا معطوفٌ عليه.

(١٠/٢٣٨)

___." (١)

"قوله: ﴿وَمَن يَدْعُ﴾: شرطٌ. وفي **جوابِه** وجهان أصحُّهما: أنه قوله "فإنما حِسابُه" وعلى هذا ففي الجملة المتقدمة وهي قولُه: ﴿لاَ بُرْهَانَ لَهُ﴾ وجهان، أحدُهما: أنها صفةٌ لـ"إلهاً" وهو صفةٌ لازمةٌ. أي: لا يكون الإِلَهُ المَدْعُوُّ من دون اللهِ إلاَّ كذا، فليس لها مفهومٌ لفسادِ المعنى. ومثلُه ﴿وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ لا يُفْهم أنَّ ثَمَّ إلَهاً آخرَ مَدْعُوَّاً من دونِ اللهِ له برهان، وأن ثَمَّ طائراً يطير بغير جناحيه. الثاني: أنها جملةٌ اعتراضٍ بين الشرطِ **وجوابِه**. وإلى الوجهين أشار الزمخشري بقولِه: "وهي صفةٌ لازمةٌ كقوله: "يَطير بجناحيه"، جيء بها للتوكيد لا أَنْ يكونَ في الآلهة ما يجوز أَنْ يقومَ عليه بُرْهانٌ. ويجوز أَنْ يكونَ اعتراضاً بين الشرطِ والجزاءِ كقولك: "مَنْ أحسن إلى زيدٍ ـ لا أحقَّ بالإِحسان منه ـ فاللهُ مُثيبُه".

الثاني: من الوجهين الأولين: أنَّ **جوابَ** الشرطِ "قولُه لا بُرْهانَ له به" كأنه فَرَّ مِنْ مفهومِ الصفةِ لِما يلزمُ مِنْ فسادِه فَوَقَعَ في شيءٍ لا يجوزُ إلاَّ في ضرورةِ شعرٍ، وهو حَذْفُ فاءِ الجزاءِ من الجملةِ الاسميةِ، كقوله:

٣٤٣٢. مَنْ يَفْعَلِ الحسناتِ اللهُ يَشْكُرُها * ....

البيت. وقد تقدَّم تخريجُ كونِ "لا برهانَ له" على الصفةِ. ولا **إشكال**؛ لأنها صفةٌ لازمةٌ، أو على أنها جملةٌ اعتراضٍ.

(١١/٧٤)

قوله: ﴿إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ﴾ الجمهور على كسرِ الهمزةِ على الاستئنافِ المُفيد للعلمِ. وقرأ الحسنُ وقتادةُ "انه" بالفتح. وخَرَّجَه الزمخشري على أَنْ يكنَ خبر "حِسابُه" قال: ومعناه: حسابُه عدمُ الفلاحِ. والأصلُ: حسابُه أنه لا يُفلح هو، فوضع "الكافرون" في موضع الضمير، لأن مَنْ يَدْعُ في معنى الجمع وكذلك "حِسابُه أنه لا يُفلح" في معنى: حاسبهم أنه لا يُفْلحون"

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٤٠٩٤

انتهى. ويجوزُ أَنْ يكونَ ذلك على حَذْفِ حرفِ العلةِ أي [لا] أنَّه لا يُفْلح. وقرأ الحسن "لا يَفْلح" بفتح الياءِ واللام، مضارعَ فَلَح بمعنى أفلح، فَعَل وأَفْعَل فيه بمعنىً. الله أعلم، وهو يقول الحقَّ ويَهْدي السبيلَ.." (١)

"قوله: ﴿سَآءَتْ﴾: يجوزُ أَنْ تكونَ بمعنى أَحْزَنَتْ فتكونَ متصرفةً، ناصبةً المفعولَ به، وهو هنا محذوفٌ أي: إنها أي: جهنَم أَحْزَنَتْ أصحابَها وداخليها. ومُسْتقراً: يجوزُ أن يكونَ تمييزاً، وأَنْ يكونَ حالاً. ويجوز أَنْ تكونَ "ساءَتْ" بمعنى بِئْسَتْ فتُعْطى حكمَها. ويكونُ المخصوصُ محذوفاً. وفي ساءَتْ ضميرٌ مبهمٌ. و"مُسْتَقَراً" يتعيَّنُ أنْ يكونَ تمييزاً أي: ساءَتْ هي. فـ"هي" مخصوصٌ. وهو الرابطُ بين هذه الجملةِ وبين ما وَقَعَتْ خبراً عنه، وهو "إنَّها"، وكذا قَدَّره الشيخ. وقال أبو البقاء: "ومُسْتَقَرَّاً تمييزٌ. وساءَتْ بمعنى بِئْسَ". فإن قيلَ: يَلْزَمُ من هذا **إشكالٌ**، وذلك أنه يَلْزَمُ تأنيثُ فعلِ الفاعلِ المذكَّرِ مِنْ غيرِ مُسَوِّغٍ لذلك، فإنَّ الفاعلَ في "ساءَتْ" على هذا يكون ضميراً عائداً على ما بعدَه، وهو "مُسْتقراً ومُقاماً"، وهما مذكَّران فمِنْ أين جاء التأنيثُ؟ **والجوابُ**: أن المستقرَّ عبارةٌ عن جهنَّم فلِذلك جاز تأنيثُ فِعْلِه. ومثلُه قولُه:

٣٤٩٨. أَوْ حُرَّةٌ عَيْطَلٌ ثَبْجاءُ مُجْفَرَةٌ * دعائمُ الزَّوْرِ نعْمَتْ زَوْرَقُ البلدِ

ومُسْتقراً ومُقاماً: قيل: مُترادفان، وعُطِفَ أحدُهما على الآخر لاختلافِ لَفْظَيْهما. وقيل: بل هما مختلفا المعنى، فالمستقرُّ: للعُصاةِ فإنهم يَخْرجُون. والمُقام: للكفَّارِ فإنَّهم يَخْلُدون.

وقرأت فرقةٌ "مَقاماً" بفتح الميم أي: مكانَ قيامٍ. وقراءةُ العامَّةِ هي المطابِقَةُ للمعنى أي: مكانَ إقامةٍ وثُوِيّ وقوله: ﴿إِنَّهَا سَآءَتْ مُسْتَقَرّاً﴾ يُحتمل أَنْ يكونَ مِنْ كلامِهم، فتكونَ منصوبةَ المحلِّ بالقول، وأَنْ تكونَ مِنْ كلامِ اللهِ تعالى.

* ﴿ وَالَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً ﴾

(١١/١٨٣)

---." (٢)

"إلاَّ أني قد عَرَضَ لي **إشكالٌ** على ما قاله الفقهاء بهذه الآية: وذلك أن الشرطَ الثاني هنا لا يمكُنُ تقدُّمُه في الوجودِ بالنسبةِ إلى الحكمِ الخاص بالنبي صلَّى الله عليه وسلَّم، لا أنه لا يمكن عقلاً. وذلك أن المفسِّرين فَسَّروا قولَه تعالى: "إنْ أرادَ" بمعنى قبِلَ الهِبَةَ؛ لأنَّ بالقبول منه عليه السلام يَتِمُّ نكاحُه وهذا لا يُتَصَوَّرُ تقدُّمه على الهِبة؛ إذ القبولُ متأخرٌ. وأيضاً فإنَّ القصةَ كانَتْ على ما ذَكَرْتُه مِنْ تأخُّر إرادتِه عن هِبَتِها، وهو مذكورٌ في التفسيرِ. والشيخ لَمَّا جاء إلى ههنا جعلَ الشرطَ الثاني متقدِماً على الأول على القاعدةِ العامةِ ولم يَسْتَشْكِلْ شيئاً مِمَّا ذكرته. وقد عَرَضْتُ هذا **الإشكالَ** على جماعةٍ من أعيان زمانِنا فاعترفوا به، ولم يَظْهر عنه **جوابٌ**، إلاَّ ما/ قَدَّمْتُه مِنْ أنه ثَمَّ قرينةٌ مانعةٌ من ذلك كما مثَّلْتُ لك آنفاً.

وأبو حيوةَ "وامرأة" بالرفع على الابتداء، والخبرُ مقدرٌ أي: أَحْلَلْناها لك أيضاً. وفي قوله: ﴿إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ﴾ التفاتٌ من

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٤٣٣١

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٤٤٤٠

الخطاب إلى الغَيْبة بلفظِ الظاهر تنبيهاً على أنَّ سببَ ذلك النبوَّةُ، ثم رَجَعَ إلى الخطاب فقال: خالصةً لك.

وقرأ أُبَيٌّ والحسنُ وعيسى "أَنْ" بالفتح وفيه وجهان، أحدهما: أنه بدلٌ مِنْ "امرأة" بدلُ اشتمالٍ، قاله أبو البقاء. كأنه قيل: وأَحْلَلْنا لك هِبَةَ المرأةِ نفسَها لك. الثاني: أنَّه على حَذْفِ لامِ العلَّة أي: لأَنْ وهبت. وزيدُ بن علي "إذ وَهَبَتْ" وفيه معنى العِلِّيَّة.

(٥٢/١٢)

___." (١)

(٣٨٢/١٢)"

___

على إضمارِ القولِ. الثاني: أنها الناصبةُ للمضارعِ، والجملةُ النَّهْيِيةُ بعدها صلتُها وُصِلَتْ بالنهي كما تُوْصَلُ بالأمر في "كَتبتُ إليه بأنْ قُمْ"، وقد مَرَّ في وَصْلِها بالأمرِ **إشكالٌ** يأتي مثلُه في النهي. الثالث: أَنْ تكونَ مفسِّرَةً لمجيئِهم لأنه يتضمَّنُ قولاً، و"لا" في هذه الأوجهِ كلِّها ناهيةٌ، ويجوزُ أَنْ تكونَ نافيةً على الوجهِ الثاني، ويكون الفعلُ منصوباً بـ "أنْ" بعد "لا" النافية، فإنَّ "لا" النافيةَ لا تمنعُ العاملَ أَنْ يعملَ فيما بعدها نحو: "جئتُ بلا زيدٍ"، ولم يذكرْ الحوفي غيرَه.

قوله: "لو شاءَ" قدَّر الزمخشريُّ مفعولَ "شاء": لو شاءَ إرسالَ الرسلِ لأَنْزَلَ ملائكةً. قال الشيخ: "تَتَبَّعْتُ القرآنَ وكلامَ العربِ فلم أَجِدْ حَذْفَ مفعولِ "شاء" الواقع بعد "لو" إلاَّ مِنْ جنسِ **جوابِها** نحو: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَى﴾ أي: لو شاءَ جَمْعَهم على الهدى لجَمَعهم عليه، ﴿لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَاماً﴾ ﴿لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجاً﴾ ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لآمَنَ﴾ ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ﴾. وقال الشاعر:

٣٩٥٢- فلو شاءَ ربِّي كنتُ قيسَ بنَ خالدٍ * ولو شاءَ ربي كنتُ قيسَ بنَ مَرْثَدِ

وقال الراجز:

٣٩٥٣- واللذِ لو شاءَ لكُنْتُ صَخْراً * أو جَبَلاً أشمَّ مُشْمَخِرَّا

قال: "فعلَى ما تقرَّر لا يكونُ المحذوفُ ما قدَّره الزمخشريُّ، وإنما التقديرُ: لو شاء ربُّنا إنزالَ ملائكةٍ بالرسالةِ منه إلى الإِنسِ لأَنْزَلهم بها إليهم، وهذا أَبْلَغُ في الامتناع من إرسالِ البشرِ، إذ عَلَّقوا ذلك بإنزال الملائكة، وهو لم يَشَأْ ذلك فكيف يشاء ذلك في البشر؟" قلت: وتقديرُ أبي القاسم أوقَعُ معنىً وأخلصُ من إيقاع الظاهرِ موقعَ المضمرِ؛ إذ يَصيرُ التقديرُ: لو شاءَ إنزالَ ملائكةٍ لأنزل ملائكةً.

(٣٨٣/١٢)." (٢)

"وقرأ زيدُ بن علي "فريقاً، وفريقاً" نصباً على الحال مِنْ جملةٍ محذوفةٍ أي: افترقوا أي: المجموعون. وقال مكي: "وأجاز الكسائيُّ والفراءُ النصبَ في الكلام في "فريقاً" على معنى: تُنْذِرُ فريقاً في الجنة وفريقاً في السَّعير يومَ الجمع". قلت: قد تقدَّم

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٤٧١٣

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٥٠٤٤

أنَّ زيدَ بن علي قرأ بذلك، فكأنَّه لم يَطَّلِعْ على أنها قراءةٌ؛ بل ظاهرُ نَقْلِه عن هذَيْن الإمامَيْن أنهما لَمْ يَطَّلعا عليها، وجَعَل "فريقاً" مفعولاً أولَ لـ "تُنْذِرَ" و"يومَ الجَمْعِ" مفعولاً ثانياً. وفي ظاهرِه **إشكالٌ**: وهو أنَّ الإنذارَ لا يقعُ للفريقَيْن، وهما في الجنة، وفي السَّعير، إنَّما يكونُ الإنذارُ قبل استقرارِهما فيهما. ويمكنُ أَنْ يُجابَ عنه: بأنَّ المرادَ مَنْ هو مِنْ أهلِ الجنة ومِنْ أهلِ السَّعير، وإنْ لم يكنْ حاصلاً فيهما وقتَ الإنذارِ، و"في الجنة" صفةٌ لـ "فَريقاً" أو متعلِّقٌ بذلك المحذوفِ.

* ﴿ أَمِ اتَّخَذُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَآءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

قوله: ﴿أَمِ اتَّخَذُواْ﴾: هذه "أم" المنقطعةُ تتقدَّر بـ بل التي للانتقالِ وبهمزةِ الإنكارِ، أو بالهمزةِ فقط، أو بـ بل فقط.
قوله: ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾. الفاءُ عاطفةٌ ما بعدَها على ما قبلَها. وجعلها الزمخشريُّ **جوابَ** شرطٍ مقدرٍ. كأنَّه قيل: إنْ أرادوا أولياءَ بحقٍ فاللَّهُ هو الوليُّ.

* ﴿ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾
(١٢/٤٠٧)
___." (١)

"وقرأ أبو حَيْوَةَ وسهل الفهمي "وبإيمانهم" بكسر الهمزة، وتقدَّم ذلك في الحديد.

* ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَقِيلَ ادْخُلاَ النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ ﴾

قوله: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً﴾: إلى آخره قد تَقَدَّم الكلامُ على "ضَرَبَ" مع المثل. وهل هي بمعنى صَيَّر أم لا؟ وكيف ينتصِبُ ما بعدها؟ في سورةِ النحلِ فأغنى ذلك عن إعادتِه هنا.
قوله: ﴿كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ﴾ جملةٌ مستأنفة كأنها مفسِّرةٌ لضَرْبِ المَثَلِ، ولم يأتِ بضميرِها، فيُقال: تحتَهما أي: تحتَ نوحٍ ولوطٍ، لِما قُصِدَ مِنْ تَشْريفِهما بهذه الأوصافِ الشريفةِ:
٤٢٨٠ - لا تَدْعُني إلاَّ بـ "يا عبدَها" * فإنَّه أشرفُ أسمائي
وليصِفَها بأجلِّ الصفاتِ وهو الصَّلاحُ.
قوله: ﴿فَلَمْ يُغْنِيَا﴾ العامَّةُ بالياء مِنْ تحتُ أي: لم يُغْن نوحٌ ولوطٌ عن امرأتيهما شيئاً مِنَ الإِغناءِ مِنْ عذابِ الله.
وقرأ مبشر بن عبد "تُغْنِيا" بالتاءِ مِنْ فوقُ أي: فلم تُغْنِ المرأتان عن أنفسِهما. وفيها **إشكالٌ**: إذ يلزمُ من ذلك تعدِّي فعل

---
(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٥٠٦٨

المضمرِ المتصل إلى ضميره المتصل في غيرِ المواضعِ المستثناةِ **وجوابُه**: أنَّ "عَنْ" هنا اسم كهي في قوله:

٤٢٨١ - دَعْ عنك نَهْباً صِيْحَ في حَجَراتِهِ * ....

وقد تقدَّم لك هذا والاعتراضُ عليه بقوله: ﴿وَهُزِّى إِلَيْكِ﴾ ﴿وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ﴾ وما أُجيب به ثَمَّة.

* ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾

(١٤/٢٩)

---". (١)

"قوله: ﴿فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَا هُنَا حَمِيمٌ﴾: في خبرِ "ليس" وجهان، أحادهما: "له"، والثاني: "ههنا"، وأيُّهما كان خبراً تعلَّق به الآخَرُ، أو كان حالاً مِنْ "حميمٌ". ولا يجوزُ أَنْ يكونَ "اليومَ" خبراً البتة لأنه زمانٌ، والمُخْبَرُ عنه جثةٌ. ومنع المهدويُّ أَنْ يكونَ "ههنا" خبراً، ولم يَذْكُرِ المانعَ. وقد ذكره القرطبي فقال: "لأنه يَصيرُ المعنى: ليس ههنا طعامٌ إلاَّ مِنْ غسْلين / ولا يَصِحُّ ذلك لأنَّ ثَمَّ طعاماً غيرَه". انتهى. وفي هذا نظرٍ؛ لأنَّا لا نُسَلِّم أولاً أنَّ ثَمَّ طعاماً غيرَه. فإنْ أَوْرَدَ قولَه: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلاَّ مِن ضَرِيعٍ﴾ فهذا طعامٌ آخرُ غيرُ الغِسْلين. **فالجوابُ**: أنَّ بعضَهم ذهب إلى أن الغِسْلينَ هو الضَّريعُ بعينِه فسمَّاه في آيةٍ غِسْليناً، وفي أخرى ضَريعاً. ولَئِنْ سَلَّمْنا أنهما طعامان فالحَصْرُ باعتبارِ الآكلين.يعني أنَّ هذا الآكلَ انحصَر طعامُه في الغِسْلِيْن، فلا يُنافي أَنْ يكونَ في النار طعامٌ آخر. وإذا قُلْنا: إنَّ "له" الخبر، وإن "اليوم" و "ههنا" متعلِّقان بما تعلَّق هو به فلا **إشكال**. وكذاك إذا جعَلْنا "ههنا" هو الخبرَ، وعَلَّقْنا به الجارَّ والظرفَ ولا يَضُرُّ كونُ العاملِ معنوياً للاتساع في الظروفِ وحروف الجرِّ.

* ﴿ وَلاَ طَعَامٌ إِلاَّ مِنْ غِسْلِينٍ ﴾

(١٤/٧٨)

---". (٢)

"والمعنى: التخييرُ بين أمرَيْن: بينَ أَنْ يقومَ أقلَّ مِنْ نصفِ الليل على البَتِّ، وبين أَنْ يَخْتارَ أحدَ الأمرَيْن، وهما: النُّقْصانُ من النصفِ والزيادةُ عليه، قاله الزمخشريُّ: وقد ناقَشَه الشيخ: بأنه يَلْزَمُه تكرارٌ في اللفظِ؛ إذ يَصير التقديرُ: قُم نِصفَ الليلِ إلاَّ قليلاً مِنْ نِصْفِ الليل، أو انقُصْ مِنْ نصفِ الليل. قال: "وهذا تركيبٌ يُنَزَّهُ القرآنُ عنه". قلت: الوجهُ فيه **إشكالٌ**، لا من هذه الحيثية فإنَّ الأمرَ فيها سهلٌ، بل لمعنىً آخرَ [سأَذْكُرهُ قريباً إنْ شاء الله].

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٥٥٢٠

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٥٥٦٩

وقد جعل أبو البقاءِ هذا الوجهَ مرجوحاً فإنه قال: "والثاني هو بدلٌ مِنْ قليلاً - يعني النصف - قال: "وهو أَشبهُ بظاهرِ الآية لأنه قال: "أو انقُصْ منه أو زِدْ عليه"، والهاءُ فيهما للنِّصْفِ. فلو كان الاستثناءُ من النصف لصار التقديرُ: قُم نصفَ الليل غلاَّ قليلاً أو انقُصْ منه قليلاً، والقليلُ المستثنى غيرُ مقدّر، فالنقصانُ منه لا يُعْقَلُ". قلت: **الجوابُ** عنه: أنَّ بعضَهم غيرُ مقدَّرٍ، ثم إنَّ في قولِه تناقصاً لأنه قال: "والقليلُ المستثنى غيرُ مقدَرٍ، فالنقصانُ منه [لا يُعْقَل"] فأعاد الضميرُ على القليل، وفي الأولِ أعادَه على النصفِ.

ولقائلٍ أن يقولَ: قد يَنْقَدحُ هذا الوجهُ **بإشكالٍ** قويّ: وهو أنَّه يَلْزَمُ منه تكرارُ المعنى الواحدِ: وذلك أنَّ قولَه: "قُمْ نِصْفَ الليلِ إلاَّ قليلاً" بمعنى: انقُصْ مِنْ الليل؛ لأنَّ ذلك القليل هو بمعنى النقصانِ، وأنت إذا قلت: قُمْ نصفَ الليلِ إلاَّ القليلَ مِن النصفِ، وقُمْ نصفَ الليل، أو انقُصْ من النصفِ، وحدتَهما بمعنىً. وفيه دقةٌ فتأمَّلْه، ولم يَذْكُرِ الحوفيُّ غيرَ هذا الوجهِ المتقدِّمِ، فقد عَرَفْتَ ما فيه.

(١٤/١٣٥)

___." (١)

"سورة الشمس

* ﴿ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ﴾

(١٤/٣٤٤)

قوله: ﴿وَضُحَاهَا﴾: قد تقدَّم في "طه" الكلامُ على هذه المادةِ وقال المبرد: "إن الضُّحى والضَّحْوةَ مشتقان من الضَّحِّ وهو النورُ، فأُبْدِلت الألفُ والواوُ من الحاءِ" هذا يكادُ يكونُ اختلافاً على مثلِ أبي العباس لجلالتِه.

* ﴿ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلاَهَا﴾

* ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا جَلاَّهَا ﴾

قوله: ﴿جَلاَّهَا﴾: الفاعلُ ضميرُ النهارِ، وقيل: عائدٌ على الله تعالى. والضميرُ المنصوبُ: إمَّا للشمسِ، وإمَّا للظُّلمةِ، وإمَّا للدنيا، وإمَّا للأرضِ.

قوله: ﴿إِذَا تَلاَهَا﴾ وما بعدَه فيه **إشكالٌ**؛ لأنه إنْ جُعِل شرطاً اقتضى **جواباً**، ولا **جوابَ** لفظاً، وتقديرُه غيرُ صالحٍ، وإنْ جُعْلِ ظرفاً مَحْضاً استدعى عاملاً، وليس هنا عاملٌ إلاَّ فعلُ القسم، وإعمالُه مُشْكِلٌ؛ لأنَّ فعلَ القسمِ حالٌ لأنه إنشاءٌ، و"إذا" ظرفٌ مستقبلٌ، والحال لا يعملُ في المستقبل. وسيأتي **جوابُ** هذا وتحقيقُه عند ذِكْري سَبْرَه وتقسيمَه قريباً إن شاء الله تعالى.

ويَخُصُّ "إذا" الثانيةَ وما بعدها **إشكالٌ** آخرُ ذكره الزمخشري فيه غموضٌ فتنبَّهْ له قال: "فإن قلتَ: الأمرُ في نصبِ "إذا"

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٥٦٢٦

مُعْضِلٌ؛ لأنك لا تخلو: إمَّا أَنْ تجعلَ الواواتِ عاطفةً فتنصِبَ بها وتَجُرَّ فتقعَ في العطفِ على عاملَيْن، وفي نحو قولك: "مررتُ أمسِ بزيدٍ واليومَ عمروٍ" وإمَّا أَنْ تجعلَهُنَّ للقسم فتقع فيما اتَّفق الخليلُ وسيبويه على استكراهِه. قلت: **الجوابُ** فيه أن واوَ القسم مُطَّرَحٌ معها إبرازُ الفعلِ أطِّراحاً كلياً، فكان لها شأنٌ خلافَ شأنِ الباء حيث أُبْرِزَ معَها الفعلُ وأُضْمِرَ، فكانت الواوُ قائمةً مَقامَ الفعلِ، والباءُ سادَّةٌ مَسَدَّهما معاً، والواواتُ العواطفُ نوائبُ عن هذه الواوِ فحققن أَنْ يَكُنَّ عواملَ عملَ الفعلِ والجارِّ جميعاً كما تقول: "ضربَ زيدٌ عمراً وبكرٌ خالداً" فترفعُ بالواو وتنصِبُ، لقيامِها مَقامَ "ضرب" الذي هو عامِلُهما" انتهى.

(١٤/٣٤٥)

---." (١)

"وأمَّا قولُه: " وأنشد سيبويه إلى آخره" فهو اعترافٌ منه بأنَّه من العطفِ على عاملَيْن، غايةُ ما في الباب أنه استندَ إلى جاهِ سيبويه. وأمَّا قوله "أجازَ ابنُ كَيْسان فلا يَلْزَمُه مذهبُه. وأمَّا قولُه: "فالمثالُ كالآية، بل وزانها إلى آخره" فصحيحٌ لما فيه مِنْ تقديمِ الظرفِ الثاني على المجرور المعطوفِ، والآيةُ الظرفُ فيها متأخرٌ، وإنما مرادُ الزمخشريِّ وجودُ معمولَيْ عاملَيْن، وهو موجودٌ في المثالِ المذكورِ، إلاَّ أنَّ فيه **إشكالاً** آخر: وهو أنَّه كالتكرير للمسألةِ.

وأمَّا قولُه "بل كلامُ الخليلِ يَدُلُّ على المنع إلى آخره" فليس فيه رَدٌّ عليه بالنسبة إلى ما قصدَه، بل فيه تقويةٌ لِما قاله. غايةُ ما في البابِ أنه عَبَّر بالاستكراه عن المنعِ، أو لم يَفْهَمِ المَنْعَ. وقوله: "ولا جائزٌ أَنْ يكونَ ثَمَّ مضافٌ محذوفٌ" إلى آخره، فأقول: بل يجوزُ تقديرُه: وهو العاملُ، ولا يَلْزَمُ ما قال مِنْ اختلاف الزمانَيْن؛ لأنه يجوزُ أَنْ يُقْسِمَ الآن بطلوع النجم في المستقبل، فالقَسَمُ في الحالِ والطُّلوعُ في المستقبل، ويجوزُ أَنْ يُقْسِمَ بالشيء الذي سيوجَدُ. وقوله: "ولا جائزٌ أَنْ يُقدَّر محذوف قبل الظرفِ،فيكون قد عَمِل فيه" إلى آخره ليس بممنوع بل يجوزُ ذلك، وتكون حالاً مقدرةً. قوله ك"يَلْزَم أَنْ لا يكونَ له عاملٌ" ليس كذلك بل له عاملٌ وهو فعلُ القسم، ولا يَضُرُّ كونُه إنشائياً؛ لأنَّ الحالَ مقدرةٌ كما تقدَّم. قوله :"وقد يكونُ المُقْسَمُ به جثةً" **جوابُه**: يُقَدَّرُ حينئذٍ حَدَثٌ يكون الظرفُ الزمانيُّ حالاً عنه، وهذه المسألةُ سُئِلَ عنها الشيخُ أبو عمروٍ ابنُ الحاجبِ ونَقَّحَ فيها السؤال وأجابَ بنحوِ ما ذكَرْتُه واللَّهُ أعلمُ، ولا يخلُو الكلامُ فيها مِنْ نزاعٍ وبحثٍ طويلٍ معه.

* ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ﴾

(١٤/٣٤٩)

---." (٢)

"**الجواب** : هذا النوع من التفسير لا ينبني عليه حكم من حيث القبولُ والردُّ ، ولكن يقال: إن هذه الطرق هي أحسن طرق التفسير ، وإن من شروط المفسر أن يتعرف على هذه الطرق ؛ لئلا يتخبط .

---

(١) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٥٨٣٦

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ص/٥٨٤٠

سؤال آخر في غاية الأهمية ..

ما هو التفسير الذي يجب علينا – نحن المسلمين – أن نأخذ به ؟

الجواب :

ما يجب اتباعه والأخذ به في التفسير يمكن تقسيمه إلى أربعة أنواع:

الأول: ما صح من تفسير النبي – صلى الله عليه وسلم – . إذا فسر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – آية فلا عبرة بأي كلام يخالف كلامه . ويجب الأخذ به، والإذعان إليه، ومن خالفه طُرح قوله ولا كرامة. فليس بعد تفسير رسول الله – صلى الله عليه وسلم – تفسير، وليس بعد قوله قول .

الثاني: ما صح مما روي عن الصحابة مما له حكم المرفوع كأسباب النزول والغيبيات وما لا يُقال من قبيل الرأي والاجتهاد .

الثالث: ما أجمع عليه الصحابة أو التابعون ؛ لأن إجماعهم حجة يجب الأخذ به.

الرابع: ما ورد عن الصحابة خصوصاً أو عن التابعين ممن هم في عصر الاحتجاج اللغوي من تفسير لغوي ، فإن كان مجمعاً عليه فلا **إشكال** في قبوله ، وحجيته ، وإن ورد عن واحد منهم أنه فسر كلمة بمعنىً معينٍ ولم يُعرف له مخالفٌ فهو مقبول . قال الزركشي رحمه الله: "ينظر في تفسير الصحابي ، فإن فسره من حيث اللغة فهم أهل اللسان ، فلا شك في اعتمادهم" [البرهان في علوم القرآن ، المجلد الثاني ، صفحة اثنتين وسبعين ومائة] .

وأما إن اختلفوا في معنى لفظة لاحتمالها أكثر من معنى ، فهذا يُرجع فيه إلى المرجحات.

لعلي أكتفي بما مضى ، وأسأل الله أن ينفعنا بما سمعنا ، وأستودعكم الله ، وصلى الله وسلم وبارك وأنعم على نبينا وحبيبنا وسيدنا وشفيعنا محمد وعلى آله وصحبه، اللهم ارض عنهم ، وعنّا بحبنا لهم معهم ، والسلام عليكم ورحمة الله .

الحلقة (٢١)." (١)

"فالأول لا مجال للرأي فيه . كالكلام في أسباب النزول ، والأمور الغيبية ، ومما يدخل هنا : أن لا تحتمل الكلمة إلا معنىً واحداً فليس من سبيل هنا لإقحام الرأي .

فالتفسير بالرأي يكون فيما جهته الاستدلال .

فلو قال قائل : هل يمكن أن تذكر لنا صوراً من الرأي المذموم ؟

الجواب : من صور ذلك :

١/ الكلام عن الغيبيات بدون دليل ، كالكلام عن كيفية الدابة التي تكلم الناس .

٢/ الكلام عن الآيات التي علم تفسيرها بالأثر . كالآيات التي فسرها الصحابة رضي الله عنهم .

٣/ الاعتماد في التفسير على اللغة العربية فقط وسبق الكلام عن هذا ، فالوجه المعين قد يصلح إعراباً ولا يصلح تفسيراً.

٤/ أن يخضع القرآن لبدعته .

---

(١) الشرح اليسير على مقدمة أصول التفسير، ص/١٠٩

ومن المسائل المهمة هنا :

لقد بان لنا أنّ مِن الصحابة والتابعين وأتباعهم مَنْ فسر القرآن برأيهم، فهل نُسمِّي ما ورد عنهم تفسيراً بالمأثور، وما ورد عن غيرهم تفسيراً بالرأي؟

الجواب : هذا التقسيم على هذا النحو فيه قصورٌ ظاهرٌ ، وذلك لأمرين:

الأول: أن أغلب من قسّم هذا التقسيم جعل حكم المأثور وجوبُ الأخذ به على إطلاقه، مع أن بعضهم يحكي خلاف العلماء في قبول أقوال التابعين، كما ينسى حكم ما اختلفوا فيه: كيف يجب الأخذ به مع وجود الاختلاف بينهم؟

الثاني: أن في ذلك تناسياً لجهود السلف في التفسير، وتجاهلاً لرأيهم فيه ، فهم أول من بذر بذرته .

إن هؤلاء السلف قالوا في القرآن بآرائهم، كما قال المتأخرون بآرائهم، ويا بعد ما بين الرأيين ؛ فرأي السلف هو المقدّم بلا إشكال.

ومما سبق تقريره في الحلقة الماضية : أنّ المقابلة بين التفسير بالمأثور (على أنه تفسير القرآن بالقرآن، ثم بالسنة، ثم بأقوال الصحابة، ثم بأقوال التابعين) والتفسير بالرأي (على أنه ما عدا ذلك) خطأ محضٌ لا دليل عليه .." (1)

"ص -١١٠- ... عليه جذبه عمر رضي الله عنه فقال: أليس الله قد نهاك١ أن تصلي على المنافقين، فقال: أنا بين خيرتين، قال الله تعالى ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾. فصلى عليه فنزلت ﴿وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾.

الحديث ذكره البخاري في مواضع من صحيحه منها ٤٠٣ من الجزء التاسع وص٤٠٩ وج١٢ ص٣٨٠، ومسلم ج١٥ ص١٦٧ وج١٧ ص١٢١ والترمذي ج٤ ص١١٩ وقال هذا حديث حسن صحيح، والنسائي ج٤ ص١٣ وابن ماجه رقم ١٥٢٣ والإمام أحمد ج٢ ص١٨، وابن جرير ج١٠ ص٢٠٥، وابن أبي حاتم ج٤ ص٧٦.

وأخرجه البخاري ج٣ ص٤٧١ وج٩ ص٤٠٧، والترمذي ج٤ ص١١٨، والإمام أحمد ج١ ص١٦، وابن جرير ج١٠ ص٢٠٥، وابن أبي حاتم ج٤ ص٧٧ وابن إسحاق كما في سيرة ابن هشام ج٢ ص٥٥٢ من حديث عمر نحوه.

قوله تعالى:

﴿سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ الآيتان ٩٥ و٩٦.

ابن جرير ج١١ ص٣ حدثني يونس قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرني يونس عن ابن شهاب قال أخبرني عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب بن مالك أن عبد الله بن كعب قال: سمعت كعب بن مالك يقول لما قدم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من تبوك جلس للناس فلما فعل ذلك جاءه المخلفون فطفقوا يعتذرون إليه ويحلفون له، وكانوا بضعة وثمانين رجلا، فقبل

---

(1) الشرح اليسير على مقدمة أصول التفسير، ص/١١٢

١ محصل **الجواب** أن عمر فهم من قوله ﴿فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ﴾ منع الصلاة عليهم فأخبره صلى الله عليه وعلى آله وسلم ألا منع وأن الرجاء لن يقطع ا. هـ فتح أي محصل **جواب الإشكال** حيث قال: أليس الله قد نهاك.." [1]

"ويجب التنبيه هنا أن ذلك كله في تسعة وأربعين حرفاً لا غير، وقد يشكل عليك ما قدمت من أن الخلاف بين القراءات في الفرش وصل إلى نحو ألفي كلمة، وهذا ليس غائبا عن البال، فالخلاف الفرشي المذكور كله يحتمله رسم واحد إلا المواضع التسعة والأربعين فإنه لا يحتملها رسم واحد ولا بدمن تعدد الرسم في النسخ ليتم استيعاب الوجوه المشروعة.

فنجد مثلاً أن وجوه القراءة الأربعة تؤخذ من رسم عثماني واحد في مثل الموضع التالي: (قبل النقط والتشكل).

وإليه (يرجعون)(٥٢٢): يُرجَعون(٥٢٣) . يَرْجِعون(٥٢٤) . تَرجِعون(٥٢٥). تُرجَعون (٥٢٦)

يوم القيامة (يفصل)(٥٢٧) بينكم: يُفْصَل(٥٢٨) . يُفَصَّل(٥٢٩) . يَفْصِل(٥٣٠) . يُفَصِّل(٥٣١)

فإذا هم (يخصمون)(٥٣٢): (يَخْصِّمُون(٥٣٣) . يَخَصِّمون(٥٣٤) . يَخِصِّمون(٥٣٥) . يَخْصِمُون(٥٣٦).

بينما لا يمكن تحصيل الوجوه الآتية إلا من رسمين اثنين:

﴿جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ (٥٣٧): وهي قراءة ابن كثير

﴿جنات تجري تحتها الأنهار﴾: وهي قراءة الباقين

﴿الذين اتخذوا مسجداً ضراراً﴾ (٥٣٨): وهي قراءة نافع وأبي عامر وجعفر.

﴿والذين اتخذوا مسجداً ضراراً﴾: وهي قراءة الباقين.

ويجب التنويه هنا أن التخالف الذي وقع بين المصاحف إنما وقع في تسعة وأربعين موضعاً فقط، وهي المواضع التي قمت بإحصائها في الفصل الخاص باختلاف

مصاحف الأمصار(٥٣٩)، وأردت من خلال ذلك التأكيد على أن هذا التخالف لم ينشأ من غفلة النساخ أو ذهول عنهم، بل هو تخالف مقصود أراد به عثمان رضي الله استيعاب سائر القراءات المتواترة التي أذن بها النبي – صلى الله عليه وسلم – وتلقاها جمهور الصحابة عنهم بالتواتر.

ولكن يرد ثمة سؤال آخر: هل ابتليت الأمة بضياع هذه المواضع التسعة والأربعين بين عهد أبي بكر وعثمان حيث كانت الكتبة الأولى لا تؤدي هذه القراءات؟

والجواب على هذا **الإشكال** من وجهين:." [2]

" الصحيحين عن أبي عثمان النهدى عن ابن مسعود أن رجلا أصاب من امرأة قبلة فأتى النبي صلى الله عليه و سلم فأخبره فأنزل الله تعالى وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات فقال الرجل إلى هذا فقال بل لجميع أمتي فهذا كان فى المدينة والرجل قد ذكر الترمذى أو غيره أنه أبو اليسر وسرة هود مكية بالاتفاق ولهذا أشكل على بعضهم هذا الحديث مع ما ذكرنا ولا **إشكال** لأنها نزلت مرة بعد مرة

(١) الصحيح المسند من أسباب النزول، ص/١٢٢

(٢) القراءات المتواترة لمحمد حبش، ص/٢٠١

ومثله ما في الصحيحين عن ابن مسعود فى قوله تعالى ويسألونك عن الروح أنها نزلت لما سأله اليهود عن الروح وهو فى المدينة ومعلوم أن هذه فى سورة سبحان وهى مكية بالاتفاق فإن المشركين لما سألوه عن ذى القرنين وهن أهل الكهف قيل ذلك بمكة وأن اليهود أمروهم أن يسألوه عن ذلك فأنزل الله **الجواب** كما قد بسط فى موضعه

وكذلك ما ورد فى قل هو الله أحد أنها **جواب** للمشركين بمكة وأنها **جواب** لأهل الكتاب بالمدينة ." (١)

" وقال الشيخ كمال الدين الزملكاني ١ وفي كون ذلك منسوخا نظر وقوله ما استطعتم هو حق تقاته إذ به أمر فإن حق تقاته الوقوف على أمره ودينه وقد قال بذلك كثير من العلماء انتهى

والحديث الذي ذكره ابن المنير في تفسيره حق تقاته ٢ لم يثبت مرفوعا بل هو من كلام ابن مسعود رواه النسائي وليس فيه قول الصحابة أينا يطيق ذلك ونزول قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم

ومنه قوله تعالى فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ٣ مع قوله في أواخر السورة ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ٤ فالأولى تفهم إمكان العدل والثانية تنفيه

والجواب أن المراد بالعدل في الأولى العدل بين الأزواج في توفية حقوقهن وهذا ممكن الوقوع وعدمه والمراد به في الثانية الميل القلبي فالإنسان لا يملك ميل قلبه إلى بعض زوجاته دون بعض وقد كان صلى الله عليه و سلم يقسم بين نسائه ثم يقول اللهم هذا قسمي في ما أملك فلا تؤاخذني بما لا أملك يعني ميل القلب وكان عمر يقول الله قلبي فلا أملكه وأما ما سوى ذلك فأرجو أن أعدل

ويمكن أن يكون المراد بالعدل في الثانية العدل التام أشار إليه ابن عطية

وقد يحتاج الاختلاف إلى تقدير فيرتفع به **الإشكال** كقوله تعالى لا يستوي ." (٢)

" حسنا ١ من الفريقين اللذين تقدم ذكرهما كمن لم يزين له ثم كأن النبي صلى الله عليه و سلم لما قيل له ذلك قال لا فقيل فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات ١

ثانيها تقدير ذهبت نفسك عليهم حسرات فحذف الخبر لدلالة فلا تذهب نفسك عليهم حسرات

ثالثها تقدير كمن هداه الله فحذف لدلالة فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ١

واعلم أن هذا الشرط إنما يحتاج إليه إذا كان المحذوف الجملة بأسرها نحو قالوا سلاما ٢ أي سلمنا سلاما أو أحد ركنيها نحو قال سلام قوم منكرون ٣ أي سلام عليكم أنتم قوم منكرون فحذف خبر الأولى ومتبدأ الثانية

وأما إذا كان المحذوف فضلة فلا يشترط لحذفه دليل ولكن يشترط ألا يكون في حذفه إخلال بالمعنى أو اللفظ كما في حذف العائد المنصوب ونحوه

وشرط ابن مالك في حذف الجار ايضا أمن اللبس ومنع الحذف في نحو رغبت أن تفعل أو عن أن تفعل **لإشكال** المراد بعد الحذف

---

(١) البرهان في علوم القرآن، ١/٣٠

(٢) البرهان في علوم القرآن، ٢/٥٨

وأورد عليه وترغبون أن تنكحوهن ٤ فحذف الحرف

وجوابه أن النساء يشتملن على وصفين وصف الرغبة فيهن وعنهن فحذف للتعميم ." [١]

" وقوله ما شهدنا مهلك أهله ١ أي ما شهدنا مهلك أهله ومهلكه بدليل قوله لنبيتنه وأهله ١ أي ما شهدنا مهلك أهله ومهلكه بدليل قوله لنبيتنه وأهله ١ وما روى أنهم كانوا عزموا على قتله وقتل أهله وعلى هذا فقولهم وإنا لصادقون ١ كذب في الإخبار وأوهموا قومهم أنهم قتلوه وأهله سرا ولم يشعر بهم أحد وقالوا تلك المقالة يوهمون أنهم صادقون وهم كاذبون

ويحتمل أن يكون من حذف المعطوف عليه أي ما شهدنا مهلكه ومهلك أهله

وقال بعض المتأخرين أصله ما شهدنا مهلك أهلك بالخطاب ثم عدل عنه إلى الغيبة فلا حذف

وقد يحذف المعطوف مع حرف العطف مثل لايستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ٢

وقوله تعالى وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ٣ أي أمرنا مترفيها فخالفوا الأمر ففسقوا وبهذا التقدير يزول الإشكال من الاية وأنه ليس الفسق مأمورا به ويحتمل أن يكون أمرنا مترفيها صفة للقرية لا جوابا لقوله وإذا أردنا التقدير وإذا أردنا أن نهلك قرية من صفتها أنا أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ويكون إذا على هذا لم يأت لها جوابا ظاهر استغناء بالسياق كما في قوله حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها ٤

حذف المعطوف عليه

فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به ٥ أي لو ملكا ولو افتدى به ." [٢]

" إلى أسعد حال والتقدير حينئذ فامتازوا عنكم إلى الجنة هكذا قرره السكاكي في المفتاح

قيل وفيه نظر لأنها إذا كانت طلبية ومعناها أمر المؤمنين بالذهاب إلى الجنة فليكن الخطاب معهم لا مع أهل المحشر

ولهذا قال بعضهم إن تضمين أصحاب أهل الجنة للطلب ليس المراد منه أن الجملة نفسها طلبية بل معناه أن يقدر جملة إنشائية بعدها بخلاف قوله وقولوا للناس حسنا ١

ومنه قوله تعالى تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون يغفر لكم ذنوبكم ٢ فإنه يقال كيف جاء الجزم في جواب الخبر وجوابه أنه لما كان في معنى الأمر جاز ذلك إذ المعنى آمنوا وجاهدوا

وقال ابن جنى لا يكون يغفر جوابا ل هل أدلكم وإن كان أبو العباس قد قاله لأن المغفرة تحصل بالإيمان لا بالدلالة انتهى وقد يقال الدلالة سبب السبب

إذا علمت هذا فإنما يجيء الأمر بلفظ الخبر الحاصل تحقيقا لثبوته وأنه مما ينبغي أن يكون واقعا ولا بد وهذا هو المشهور

---

(١) البرهان في علوم القرآن، ٣/١١٣

(٢) البرهان في علوم القرآن، ٣/١٥٧

وفيه طريقة أخرى نقلت عن القاضي ابي بكر وغيره وهي أن هذا خبر حقيقة غير مصروف عن جهة الخبرية ولكنه خبر عن حكم الله وشرعه ليس خبرا عن الواقع حتى يلزم ما ذكره من **الإشكال** وهو احتمال عدم وقوع مخبره فإن هذا إنما يلزم الخبر عن الواقع أما الخبر عن الحكم فلا لأنه لا يقع خلافه أصلا ." (١)

" الخطاب لعبدة الأوثان وسموها آلهة تشبيها بالله سبحانه وقد جعلوا غير الخالق مثل الخالق فخولف في خطابهم لأنهم بالغوا في عبادتهم وغلوا حتى صارت عندهم أصلا في العبادة والخالق سبحانه فرعا فجاء **الإشكال** على وفق ذلك

والظاهر أنهم لما قاسوا غير الخالق خوطبوا بأشد الإلزامين وهو تنقيص المقدس لا تقديس الناقص

قال السكاكي وعندي أن المراد ب من لا يخلق الحي القادر من الخلق تعريضا بإنكار تشبيه الأصنام بالله تعالى من طريق الأولى وجعل منه قوله تعالى أفرأيت من أتخذ إلهه هواه ١ بدل هواه إلهه فإنه جعل المفعول الأول ثانيا والثاني أولا للتنبيه على أن الهوى أقوى وأوثق عنده من إلاهه

ومنه قوله تعالى أفنجعل المسلمين كالمجرمين ٢

وقوله أم نجعل المتقين كالفجار ٣ فإن بعضهم أورد أن أصل التشبيه يشبه الأدنى بالأعلى فيقال أفتجعل المجرمين كالمسلمين والفجار كالمتقين فلم خولفت القاعدة

ويقال فيه وجهان

أحدهما أن الكفار كانوا يقولون نحن نسود في الآخرة كما نسود في الدنيا ويكونون أتباعا لنا فكما أعزنا الله في هذه الدار يعزنا في الآخرة فجاء **الجواب** على معتقدهم أنهم أعلى وغيرهم أدنى

الثاني لما قيل قبل الآية وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ." (٢)

" وقد قيل في قوله تعالى وهم بها لولا إن رأى برهان ربه ١ لهم بها لكنه امتنع همه بها لوجود رؤية برهان ربه فلم يحصل منه هم البتة كقولك لولا زيد لأكرمتك المعنى إن الأكرام ممتنع لوجود زيد وبه يتخلص من **الإشكال** الذي يورد وهو كيف يليق به الهم

وأما **جوابها** إذا كان منفيا فجاء القرآن بالحذف نحو ما زكى منكم من أحدا أبدا ٢

وهو يرد قول ابن عصفور إن المنفى بما الأحسن باللام

الثاني التحضيض فتختص بالمضارع نحو لولا تستغفرون الله ٣

لو لا ينهاهم الربانيون والأحبار ٤

لو لا أخرتني إلى أجل قريب ٥

والتوبيخ والتنديم فتختص بالماضي نحو لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء ٦

فلولا إذ جاءهم باسنا تضرعوا ٧

---

(١) البرهان في علوم القرآن، ٣/٣٤٩

(٢) البرهان في علوم القرآن، ٣/٤٢٨

وفي كل من القسمين تختص بالفعل لأن التحضيض والتوبيخ لا يردان إلا على الفعل هذا هو الأصل وقد جوزوا فيها إذا وقع الماضي بعدها إن يكون تحضيضا أيضا وهو حينئذ يكون قرينة صارفة للماضي عن المضي إلى الاستقبال فقالوا في قوله تعالى فلولا نفر من كل ." (١)

"فالكتاب لم يقصد فيه مؤلفه أن يعرض لشرح كتاب الله آية آية، بل كان كل همه – كما نأخذ من عبارته السابقة، وكما يظهر لنا من مسلكه فى الكتاب نفسه – موجها إلى الفصل بين محكم الكتاب ومتشابهه، وإلى بيان معانى هذه الآيات المتشابهة، ثم إلى بيان خطأ فريق من الناس، فى تأويلها، وهو يقصد بهذا الفريق – فى الغالب – جماعة أهل السنة الذين لا يرون رأيه فى القرآن، ولا ينظرون إليه نظرته الاعتزالية.

نقرأ هذا الكتاب، فنجد أن مؤلفه قد ابتدأه بسورة الفاتحة، واختتمه بسورة الناس، ولكنه لا يستقصى جميع السورة، ولا يعرض لكل آياتها بالشرح كما قلنا، بل نجده يبنى كتابه على مسائل، كل مسألة تتضمن **إشكالا** **وجوابا**، وهذا **الإشكال** تارة يرد على ظاهر النظم الكريم من ناحية الصناعة العربية، وتارة يرد عليه من ناحية أنه لا يتفق مع عقيدته الاعتزالية.

* *

* بعض مواقفه من مشكلات الصناعة العربية:

أما المسائل التى أوردها مشتملة على مشكلات الصناعة العربية وأجوبتها، فهو لا تخرج عما عرض له عامة المفسرين فى تفاسيرهم، وهذا الجانب يشمل جزءا غير قليل من الكتاب، وإليك بعض هذه المسائل:

فمثلا فى سورة الحمد يقول فى (ص ٤، ٥) ما نصه: "مسألة – قالوا: الحمد لله: خبر، فإن كان حمد نفسه فلا فائدة لنا فيه. وإن أمرنا بذلك، فكان يجب أن يقول: قولوا الحمد لله. **وجوابنا** عن ذلك: أن المراد به الأمر بالشكر والتعليم لكى نشكره، لكنه وإن حذف الأمر فقد دل عليه بقوله: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾.. لأنه لا يليق بالله تعالى، وإنما يليق بالعباد، فإذا كان معناه قولوا: ﴿إياك نعبد﴾ فكذلك قوله: ﴿؟لحمد لله﴾.. وهكذا كقوله: ﴿والملائكة يدخلون عليهم من كل باب * سلام عليكم﴾.. ومثله كثير من القرآن".." (٢)

"ومثلا فى سورة البقرة يقول فى (ص٦) ما نصه: "مسألة" – ومتى قيل: ولماذا قال تعالى: ﴿ذلك ؟لكتاب﴾ ولم يقل: هذا الكتاب؟ **فجوابنا**: أنه جل وعز وعد رسوله إنزال كتاب عليه لا يمحوه الماء، فلما أنزل ذلك قال: ﴿ذلك ؟لكتاب﴾. والمراد: ما وعدتك، ولو قال: "هذا الكتاب" لم يفد هذه الفائدة".

ويقول بعد ذلك مباشرة فى (ص ٦ ٧٠) ما نصه: "مسألة" – قالوا: ما معنى: ﴿لا ريب فيه﴾ وقد علمتم أن خلقا يشكون فى ذلك فكيف يصح ذلك؟. وإن أراد: لا ريب فيه عندى وعند من يعلم، فلا فائدة فى ذلك. **فجوابنا**: أن المراد أنه حق يجب أن لا يرتاب فيه، وهذا كما يبين المرء الشئ لخصمه فيحسن منه بعد البيان أن يقول: هذا كالشمس واضح، وهذا لا يشك فيه أحد، وهذا كما يقال عند إظهار الشهادتين: إن ذلك حق وصدق، وإن كان فى الناس من يكذب بذلك".

(١) البرهان في علوم القرآن، ٣٧٧/٤

(٢) التفسير والمفسرون، ٣٧٢/١

ومثلا فى سورة هود يقول فى (ص ١٦٤) ما نصه: "مسألة – وربما قيل فى قوله تعالى: ﴿أفمن كان على؟ بينة من ربه ويتلوه شاهد منه﴾: ما الفائدة فى هذا الابتداء ولا خبر له؟ وجوابنا: أن الخبر قد يحذف إذا كان كالمعلوم، والمراد: أفمن كان بهذا الوصف كمن هو يكفر ولا يسلك طريق العبادة وما توجبه البينة".

ومثلا فى سورة الفرقان يقول فى (ص ٣٥٤) ما نصه: "مسألة – وربما قيل فى قوله تعالى: ﴿قل أذ؟لك خير أم جنة ؟الخلد﴾ كيف يصح ذلك ولا خير فى النار أصلا؟ وجوابنا: أن المراد: أيهما أولى بأن يكون خيرا؟ وقد يقول الحكيم لغيره من العصاة: إن التمسك بالطاعة خير لك من المعصية، والمراد ما قد ذكرنا".

هذه أمثلة من الإشكالات التى أوردها القاضى عبد الجبار على ظاهر النظم من ناحية الصناعة، وهذه هى الأجوبة التى أجاب بها عن هذه المشكلات. * *

* بعض مواقفه من المشكلات العقيدية الاعتزالية:." (١)

"وأما المسائل التى أوردها مشتملة على إشكالات ترد على ظاهر النظم من ناحية أنه لا يتفق وعقيدته، وعلى أجوبة هذه الإشكالات، فهى كثيرة جدا، وهى تشغل الجزء الأكبر من هذا المؤلف، وإليك بعضه هذه المسائل:

* الهداية والضلال:

فمثلا يقول فى سورة البقرة (ص ٩، ١٠) ما نصه: "مسألة – قالوا: فقد قال تعالى: ﴿ختم ؟الله على؟ قلوبهم وعلى؟ سمعهم وعلى؟ أبصارهم﴾.. وهذا يدل على أنه قد منعم من الإيمان، ومذهبكم بخلافه، وكيف تأويل الآية؟ وجوابنا: أن للعلماء فى ذلك جوابين، أحداهما: أنه شبه حالهم بحال الممنوع الذى على بصره غشاوة من حيث أزاح كل عللهم فلم يقبلوا، كما قد تعين للواحد الحق فتوضحه فإذا لم يقبل صح أن تقول: إنه حمار قد طبع الله على قلبه، وربما تقول: إنه ميت، وقد قال تعالى للرسول: ﴿إنك لا تسمع ؟لموتى؟﴾ وكانوا أحياء، فلما لم يقبلوا شبههم بالموتى، وهو كقول الشاعر:

*لقد أسمعت لو ناديت حيا * ولكن لا حياة لمن تنادى*

ويبين ذلك أنه تعالى ذمهم، ولو كان هو المانع لهم لما ذمهم، وأنه ذكر فى جملة ذلك الغشاوة على سمعهم وبصرهم، وذلك لو كان ثابتا لم يؤثر فى كونهم عقلاء مكلفين. والجواب الثانى: أن الختم علامة يفعلها تعالى فى قلوبهم، لتعرف الملائكة كفرهم وأنهم لا يؤمنون فتجتمع على ذمهم، ويكون ذلك لطفا لهم، ولطفا لمن يعرف ذلك من الكفار أو يظنه، فيكون أقرب إلى أن يقلع عن الكفر. وهذا جواب الحسن رحمه الله، ولهذا قال تعالى: ﴿غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾.." (٢)

"هذا.. وإن الشريف المرتضى لا يقتصر فى أماليه على هذا النوع المذهبى من التفسير، بل نجده يعرض لبعض الإشكالات التى ترد على ظاهر النظم الكريم مما يوهم الاختلاف والتناقض، ثم يجيب عنها بدقة بالغة، ترجع إلى مهارته فى اللغة وإحاطته بفنونها.

فمثلا فى المجلس الثالث (جـ ١ ص ١٨ – ٢٠) يقول ما نصه: "تأويل آية – إن سأل سائل فقال: "ما تقولون فى قوله

(١) التفسير والمفسرون، ٣٧٣/١

(٢) التفسير والمفسرون، ٣٧٤/١

تبارك وتعالى حكاية عن موسى: ﴿فألقى؟ عصاه فإذا هي ثعبان مبين﴾، وقال تعالى فى موضع آخر: ﴿وأن ألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جآن ولى؟ مدبرا ولم يعقب﴾، والثعبان: الحية العظيمة الخلقة، والجان: الصغير من الحيات، فكيف اختلف الوصفان والقصة واحدة؟ وكيف يجوز أن تكون العصا فى حال واحدة بصفة ما عظم خلقه من الحيات وبصفة ما صغر منها؟ وبأى شئ تزيلون التناقض عن هذا الكلام؟ **الجواب**: أول ما نقول: إن الذى ظنه السائل من كون الآيتين خبرا عن قصة واحدة باطل، بل الحالتان مختلفتان، فالحال التى أخبر أن العصا فيها بصفة الجان، كانت فى ابتداء النبوة وقبل مسير موسى إلى فرعون. والحال التى صار العصا عليها ثعبانا، كانت عند لقائه فرعون وإبلاغه الرسالة، والتلاوة تدل على ذلك، وإذا اختلفت القصتان فلا مسألة، على أن قوما من المفسرين قد تعاطوا **الجواب** على هذا السؤال، إما لظنهم أن القصة واحدة، أو لاعتقادهم أن العصا الواحدة لا يجوز أن تنقلب فى حالتين، تارة إلى صفة الجان، وتارة إلى صفة الثعبان. أو على سبيل الاستظهار فى الحجة، وأن الحال لو كانت واحدة على سبيل ما ظن لم يكن بين الآيتين تناقض. وهذا الوجه أحسن ما تكلف به **الجواب** لأجله، لأن الأولين لا يكونان إلا عن غلط أو عن غفلة. وذكروا وجهين تزول بكل منهما الشبهة من تأويلها.." (١)

"ولكنا نجد صاحبنا بعد ما ساق هذه الروايات وكثيرا غيرها يقف منها موقف المستشكل فيقول: "ويرد على هذا كله **إشكال**.. وهو أنه على هذا التقدير لم يبق لنا اعتماد على شئ من القرآن، إذ على هذا يحتمل كل آية منه أن يكون محرفا ومغيرا، أو يكون على خلاف ما أنزل الله، فلم يبق لنا فى القرآن حجة أصلا، فتنفى فائدة الأمر باتباعه والوصية بالتمسك به إلى غير ذلك، وأيضا قال الله عز وجل: ﴿وإنه لكتاب عزيز * لا يأتيه ؟لباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾، وقال: ﴿إنا نحن نزلنا ؟لذكر وإنا له لحافظون﴾.. فكيف يتطرق إليه التحريف والتغيير؟ وأيضا قد استفاض عن النبي والأئمة صلوات الله عليهم حديث عرض الخبر المروى على كتاب الله ليعلم صحته بموافقته له، وفساده بمخالفته، فإذا كان القرآن الذى بأيدينا محرفا فما فائدة العرض؟ مع أن خبر التحريف مخالف لكتاب الله مكذب له، فيجب رده والحكم بفساده أو تأويله".

وهنا يجيب ملا محسن على **إشكاله** هذا **بجوابين**:

أولهما: أن هذه الأخبار إن صح فلعل التغيير إنما وقع فيما لا يخل بالمقصود كثير إخلال، كحذف اسم على وآل محمد، وحذف أسماء المنافقين، فإن انتفاء التعبير باق لعموم اللفظ.

وثانيهما: أن بعض المحذوفات كان من قبيل التفسير والبيان ولم يكن من أجزاء القرآن، فيكون التبديل من حيث المعنى، أى حرفوه وغيروه فى تفسيره وتأويله، بأن حملوه على خلاف ما يراد منه".

ثم ذكر بعد هذا أقوال من تقدمه من شيوخه وعلماء مذهبه وهم ما بين مجيز للتحريف والنقصان ومانع لذلك، ولكل أدلته

---

(١) التفسير والمفسرون، ٤٠٥/١

وحجته، ولا نطيل بذكرها ومن أرادها فليرجع إليها فى المقدمة السادسة (ص ١٤، ١٥). * * *
* طريقة المؤلف فى تفسيره:." (١)

"وثانيهما: أن عليا إما كان عالما بأن تحريم الحلال إن كان بالاستبداد والرأة كان من البدع والضلال، وإن كان بالنذر وشبهه كما دل عليه الخبر، كان مرجوحا غير مرضى لله تعالى، ومع ذلك حرمه على نفسه، أو كان جاهلا بذلك، وكلا الوجهين غير لائق بمقامه..

ثم أجاب عن هذين الإشكالين بجواب كله من قبيل النظرات الصوفية فقال: "والجواب الجلى لطالبى الآخرة والسالكين إلى الله، الذين بايعوا عليا بالولاية، وتابعوه بقدم صدق، واستشهوا نفحات نشأته حال سلوكه أن يقال: إن السالك إلى الله يتم سلوكه باستجماعه بين نشأتى الجذب والسلوك، بمعنى توسطه بين تفريط السلوك الصرف، وإفراط الجذب الصرف، فإنه إن كان فى نشأة السلوك فقد جمد طبعه ببرودة السلوك حتى يقف عن السير. وإن كان فى نشأة الجذب فقط، فنى بحرارة الجذب عن أفعاله وصفاته وذاته، بحيث لا يبقى منه أثر ولا خبر، وهو وإن كان فى روح وراحة، لكنه ناقص كمال النقص من حيث أن المطلوب منه حضوره بالعودة لدى ربه مع جنوده، وخدمه، وأتباعه، وحشمه، وهو طرح الكل، وتسارع بوحدته، فالسالك إلى الله تكميله مربوط بأن يكون فى الجذب والسلوك منكسرا برودة سلوكه بحرارة جذبه، فالجذب والسلوك كالليل والنهار وكالصيف والشتاء، من حيث أنهما يربيان المواليد بتضادهما، فهما – مع كونهما متنازعين متآلفان متوافقان.." (٢)

"السادس: أن المراد باللحن ليس الخطأ، بل هو مؤول على أشياء خالف لفظها رسمها، كما كتبوا: ﴿ لاأذبحنه ﴾،(١٩) بألفٍ بعد (لا)، و﴿ جزاؤا الظالمين ﴾،(٢٠) بواو وألف، و﴿ بأييدٍ ﴾،(٢١) بيائين، فلو قرئ بظاهر الخط كان لحنًا، وبهذا الجواب وما قبله جزم ابن أشتة في كتاب المصاحف.(٢٢)

السابع: أن المراد باللحن القراءة واللغة، وليس المراد به الخطأ، فيكون المراد بكلمة (لحن) في الروايات المذكورة: قراءة، ولغة، كقوله تعالى: ﴿ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾.(٢٣)

والمعنى أن في القرآن ورسم مصحفه وجهًا في القراءة لا تلين به ألسنة جميع العرب، ولكنها لا تلبث أن تلين بالمران وكثرة تلاوة القرآن بِهذا الوجه.

ويكون قول سعيد ابن جبير: "لحن"، بمعنى أنَّها لغة الذي كتبها وقراءته، وأن فيها قراءةً أخرى.(٢٤)

ويدل على ذلك الوجه قول عمر ؟ في الحديث عن قراءة أُبَيّ:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ عُمَرُ ؟: عَلِيٌّ أَقْضَانَا، وَأُبَيٌّ أَقْرَؤُنَا، وَإِنَّا لَنَدَعُ كَثِيرًا مِنْ لَحْنِ أُبَيّ ... الحديث.(٢٥)

وقد روى أثر عثمان هذا ابن أشتة في كتاب المصاحف بلفظ خالٍ من هذا الإشكال.

فعن عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر، قال: لَمَّا فُرِغ من المصحف، أُتِي به عثمانُ، فنظر فيه، فقال: أحسنتم وأجملتم! أرى

---

(١) التفسير والمفسرون، ١٧٨/٢

(٢) التفسير والمفسرون، ٢٤٢/٢

شيئًا سنقيمه بألسنتنا.

قال السيوطي: فهذا الأثر لا **إشكال** فيه، وبه يتضح معنى ما تقدم، فكأنه عرض عليه عقب الفراغ من كتابته ، فرأى فيه شيئًا كُتِب على غير لسان قريشٍ، كما وقع لهم في (التابوة) و(التابوت)، فوعد بأنه سيقيمه على لسان قريشٍ، ثم وفَّى بذلك عند العرض والتقويم، ولم يترك فيه شيئًا، ولعل من روى تلك الآثار السابقة عنه حرَّفها، ولم يتقن اللفظ الذي صدر عن عثمان، فلزم منه ما لزم من **الإشكال**، فهذا أقوى ما يجاب عن ذلك، ولله الحمد.(٢٦)." (١)

"وأما كيف كان جبريل ينزل بالقرآن على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ؟ .

فالجواب ذكره الرسول – صلى الله عليه وسلم – عندما قال في حديث عائشة : ﴿ أحيانا يأتيني في مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي ، فيفصم عني وقد وعيت ما قال ، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول ﴾(١) .

وبهذا يتضح لنا معنى قول ابن عبدالبر في شرحه لهذا الحديث : (... ولكنه أراد بهذا الحديث نزول ما يتلى – والله أعلم –) وقوله : (ولكن المقصد بهذا الحديث إلى نزول القرآن – والله أعلم –) .

ولعل ما ذكره ابن عبدالبر هنا أولى من قول الحافظ ابن حجر : (وأورد على ما اقتضاه الحديث – وهو أن الوحي منحصر في الحالتين – حالات أخرى : إما في صفة الوحي كمجيئه كدوي النحل ، والنفث في الروع ، والإلهام ، والرؤيا الصالحة ، والتكليم ليلة الإسراء بلا واسطة ، وإما في صفة حامل الوحي كمجيئه في صورته التي خلق عليها له ستمائة جناح ، ورؤيته على كرسي بين السماء والأرض وقد سد الأفق .

والجواب : منع الحصر في الحالتين المقدم ذكرهما ، وحملهما على الغالب ، أو حمل ما يغايرهما على أنه وقع بعد السؤال ، أو لم يتعرض لصفتي الملك المذكورتين لندورهما فقد ثبت عن عائشة أنه لم يره كذلك إلا مرتين ، أو لم يأته في تلك الحالة بوحي ، أو أتاه به فكان على مثل صلصلة الجرس فإنه بين بها صفة الوحي لا صفة حامله)(٢) ا هـ .

فحمل الحالتين المذكورتين في الحديث على نزول القرآن خاصة ، وحمل بقية الحالات التي وردت بها الأحاديث والآثار الأخرى على ما سوى القرآن يزيل **الإشكال** ، ويرد على الإيراد الذي أورده ابن حجر وذكر وجوها متعددة في **الجواب** عليه .

---

(١) سبق تخريجه ص ١١٥ .

(٢) فتح الباري لابن حجر ١/٢٧ .." (٢)

"وأما إن أريد بالتأويل المعنى الثاني فالوقف على ﴿ وا؟لر !سخون في ا؟لعلم ﴾ لأنهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار ، وإن لم يحيطوا علما بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه .

وعلى هذا فيكون قوله : ﴿ يقولون ءامنا به÷ ﴾ حال منهم ، وجائز في اللغة أن يكون الحال من المعطوف دون المعطوف

---

(١) كتاب جمع القران، ص/١٩٠

(٢) علوم القرآن عند ابن عبد البر، ١/١٣٧

عليه ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وجآء ربك والملك صفا صفا = ٢٢ ﴾ [الفجر : ٢٢] ، فالحال هنا من المعطوف دون المعطوف عليه(١) .

---

(١) انظر : تفسير ابن كثير ١/٣٢٨ .

... وقد استشكل الشيخ محمد الأمين الشنقيطي الحالية هنا فقال : (المعروف في اللغة العربية أن الحال قيد لعاملها ووصف لصاحبها ، فيشكل تقييد هذا العامل الذي هو ﴿ يعلم ﴾ بهذه الحال التي هي ﴿ يقولون آمنا ﴾ ؛ إذ لا وجه لتقييد علم الراسخين بتأويله بقولهم : آمنا به ؛ لأن مفهومه أنهم في حال عدم قولهم آمنا به لايعلمون تأويله وهو باطل ، وهذا الإشكال قوي ، وفيه الدلالة على منع الحالية في جملة يقولون على القول بالعطف) .

... ثم قال : (إذا كانت جملة يقولون : لايصح أن تكون حالا لما ذكرنا فما وجه إعرابها على القول بأن الواو عاطفة ؟ .

... الجواب – والله تعالى أعلم – أنها معطوف بحرف محذوف ، والعطف بالحرف المحذوف أجازه ابن مالك وجماعة من علماء العربية ، والتحقيق جوازه ، وأنه ليس مختصا بضرورة الشعر كما زعمه بعض علماء العربية ، والدليل على جوازه وقوعه في القرآن وفي كلام العرب . فمن أمثلته في القرآن قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناعمة = ٨ ﴾ [الغاشية : ٨] فإنه معطوف بلاشك على قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ خاشعة = ٢ ﴾ [الغاشية : ٢] بالحرف المحذوف الذي هو الواو ...) إلخ كلامه رحمه الله ، فيكون التقدير : والراسخون في العلم ويقولون آمنا به . أضواء البيان ١/٢٣٩ .." [(١)]

"يا عجبا لهم فكيف سادوا(١) ... بغربنا، والعلم عنه حادوا؟

وصاروا في الأنظار عند الناس(٢) ... أئمة بالرأي والقياس

قد انتهى جواب ذا الغريب ... نظمته للطالب اللبيب

علي المعروف بالنفزي(٣) ... يا رب فاحشرنا مع النبيء

وبعد ذا فادع لنا يا من قرا ... الهنا يغفر لنا ما قد جرى

يا ربنا فاغفر لوالدينا ... وشيخنا واحشرنا مع نبينا

واغفر لنا ولجميع المسلمين ... بجاه سيدي الورى والمرسلين

قد كملت عدتها "بم"(٤) بلا ... زيد ولا نقص، وتبري العللا

ثم صلاة الله(٥) مني أبدا ... عليكم يا سيدي مسرمدا(٦)

وقد استقدنا تلمذته على الشيخ أبي عبد الله الصغير من قوله "كشيخنا الصغير المبرور"، كما يمكننا أن نستفيد من ذلك، وكذلك من دعاءه له بقوله "فاغفر لوالدينا وشيخنا" أنه شيخه الوحيد أو الشيخ الذي يهتد بالانتماء إليه واعتماده في

---

(١) علوم القرآن عند ابن عبد البر، ١/٣٢٤

التحقيق والتحرير.

---

(١) – عند سعيد أعراب "يا عجبا منهم كيف سادوا"، وقد ذكر منها ستة أبيات فقط – القراء والقراءات٦٣.

(٢) – عند أعراب "في الأقطار".

(٣) – هذا يبين عن اسمه الشخصي وأنه كما ذكر ابن القاضي ومسعود جموع "علي" ويبقى الإشكال في والده أهو عبدالجبار، أم هو "علي بن الجبار" بالياء المثناة!

(٤) – يريد قيمتها العددية بحساب الجمل وهي ٤٢ بيتا.

(٥) – الأرجوزة بتمامها في "الفجر الساطع" في فرش الحروف عند ذكر"تامنا"، وذكر منها في"الروض الجامع" قسما ابتداءه من قوله "وهاك أيضا صفة الإخفاء ... إن كنت باحثا عن الأداء".

(٦) – علق في إحدى نسخ الفجر الساطع بالهامش قائلا "ثم سلام الله، والذي في الأصل هو للمؤلف". وكأن المعلق أراد تعديل الدعاء بالصلاة بالدعاء بالسلام لآنه أليق بالمقام.." [١]

"مؤلفاته: سمى أبو العباس أكثر مؤلفاته في آخر فهرسته(١)، ومن التأمل فيها يظهر أنه كان متنوع الاهتمامات ولكن تغلب عليه النزعة الأصولية والفقهية، إلا أنه مع ذلك كانت له مشاركة في القراءات علما وعملا وإن كان ما بلغنا من آثاره فيها قليلا، بل ربما لا يزيد على أجوبته المشهورة في مسائل من القراءات:

– أجوبته على مسائل من القراءات: هذه المسائل في الحقيقة وجهت إلى شيخيه أبي القاسم بن إبراهيم وأبي عبد الله بن مجبر، فتولى هو الإجابة عنها لوفاة الأول وهرم الثاني كما شرح ذلك في أولها، وفيها يقول: ورد علينا بفاس حرسها الله من طوارق الحدثان، وجعلهما دار الإسلام إلى انتهاء الدوران، استشكال وأبحاث في القراءة تتعلق ب"حرز الأماني" من بعض فضلاء المشرق، وهو الإمام العلامة الأستاذ المجود. أبو الفوارس سيدي أحمد بن محمد المسيري المصري نزيل قسطنطينة المحروسة. يرغب من شيخنا الإمامين أستاذي فاس في عصرهما سيدي أبي القاسم بن محمد بن إبراهيم قدس الله سره، وسيدي محمد بن محمد(٢) ابن مجبر، أبقاه الله، أن يزيحا عنه الإشكال. فصادف وصول رسالته وفاة ابن إبراهيم المذكور ومرضا من الآخر مشوبا بعجز وهرم يمنع ذلك من تدقيق النظر وتتبع كتب الأئمة بكمال المطالعة، فحينئذ انتدبت لتأمل تلك الاستشكالات..." وبعد تمام كلامه في هذا أخذ في الإجابة عن الأسئلة الستة على تربيتها عند السائل ونص السؤال الأول منها: هل "الناس" المجرور، هل الفتح والإمالة للكل من الدوري والسوسي عملا بظاهر الشاطبية، أو الفتح للسوسي فقط والوجهان للدوري... إلخ ؟ ثم ذكر الجواب.

ونص السؤال الثاني في قراءة ورش من طريق الأزرق: حرف المد الواقع بعد الهمز، هل الطول والتوسط والقصر طرق أم أوجه ؟ وما الفرق بين الطرق والأوجه؟ وإذا قلتم بأنها طرق فمن أي طريق ؟

---

(١) قراءة الإمام نافع عند المغاربة، ص/٢٩

(١) الفهرس ٨٠-٨١.

(٢) كذا والصحيح محمد بن أحمد كما تقدم.." [١]

"٦- تقييد عنه مما قيده عبد الرحمن القيرواني في الوجوه الجائزة في تكبير الإمام ابن كثير في السور المعهودة لذلك وقفت عليه مخطوطا(١).

٧- منظومات متفرقة في مسائل الأداء، منها في ذكر مذاهب السبعة في الوقف مما نقله مسعود جموع في "الروض الجامع" في باب "الروم والإشمام" عند ذكر ذلك فقال: "وقد نظم ذلك شيخ الجماعة سيدي عبد الواحد ابن عاشر رحمه الله في بيت فقال:

لشام وحرمي تمام وعاصم ... وبصر بحسن ثم حمزة ما اتفق

ومنها جواب له على إشكال نظما في موضوع الوقف على الهمز لحمزة ألقاه عليه صاحبه أبو زيد بن القاضي، ونص السؤال هكذا:

أيا من سما فوق السماكين والنسر ... وصار إمام الغرب في السبع والعشر
عنيت بذلك شيخنا ومفيدنا ... وقدوتنا مفتي الأنام بلا نكر
وشهرته بين الورى بابن عاشر ... وأوصافه في العلم جلت عن الحصر
إذا وقف القاري لحمزة معلنا ... على لفظ "ما" من "بيس" منفصل السطر
هل الحكم بالتحقيق وهو الذي جلا ... كإن لم وأن لن مع نظائرها تجري ؟
أم الحكم بالتحقيق رعيا للفظها ... أجيبوا بنص ينشر الحق كالدر
جزاكم إله العرش خير جزائه ... بجاه النبي المصطفى قائد الغر

جواب ابن عاشر:

جوابك والرحمن يغفر ما تطري ... ويعليك قدرا في صدور ذوي الذكر
بتحقيق ذاك الهمز جزما لأنه ... تقدم كلمة الوقوف كما تدري
ويوضح ذاك الرسم والوقف قبل ما ... فقد فات شرط الوقف عن حمزة المقري
وذا القدر كاف في الجواب لأنه ... مفاد عموم وهو نص بلا نكر
وعذر المطال البحث عن عين نصها ... فلم ألفه ثم الحياء لما تطري(٢)

---

(١) قراءة الإمام نافع عند المغاربة، ص/٢٥٣

تصدره:

---

(١) وقفت عليه في ٣ أوراق ضمن مجموعة تقاييد عند السيد عبد الرحمن قيم مكتبة "منار العرفان" بالرباط.

(٢) ذكره ابن القاضي في كتابه "مقالة الأئمة الأعلام في وقف حمزة وهشام على الهمز – لوحة ١٧٧ (مخطوط في مجموع في ملك السيد محمد بن السيد الدين بنواحي تالمست من إقليم الصورة)، وكذا في الفجر الساطع في باب الهمز.." [١]

"وزاد محمد الطاهر بن عاشور من مظاهر الضَّرر المضاف إلى المعبودات الباطلة في الدُّنيا: "ضرره بالتوجُّه عند الاضطرار إليها، فيضيع زمنه في تطلب ما لا يحصل" (١) .

ولخص الألوسي ذلك بعبارة رشيقة فقال: "الضّر المنفي ما يكون بطريق المباشرة، والمثبت ما يكون بطريق التسبُّب، والنَّفع المنفي هو الواقعي، والمثبت هو التوقُّعي، قيل: ولهذا الإثبات عبَّر بـ (من)، فإنَّ الضّر والنَّفع من شأنهما أن يصدرا عن العقلاء" (٢) .

الإشكال الثاني: قوله: [الحج: ١٣] فكأنَّ هناك نفعاً لعبادة المعبود الباطل، مع أنَّه لا نفع في عبادة الصنم أصلاً؟

الجواب: هذا على عادة العرب، فإنَّهم يقولون لما لا يكون أصلاً: بعيد، كقوله تعالى: [ق: ٣] أي: لا رجع أصلاً. فلما كان نفع الصنم بعيداً على معنى أنَّه لا نفع فيه أصلاً؛ قيل: ضره أقرب؛ لأنَّ الضَّرر كائنٌ للعابد بسبب هذه العبادة الباطلة، والنَّفع أبعد؛ لأنَّه لا نفع فيه أصلاً على طريقة الكلام العربي الفصيح.

الإشكال الثالث: . ولا يخطر غالباً إلاَّ على ذهن مفسِّرٍ لغويٍ متبحرٍ . وهو: قوله [الحج: ١٣] ما وجه هذه اللام؛ إذ الأصل: (يدعو من ضره)؟

اختلفوا فيه على عدة أجوبة منها الأربعة التالية:

[١] اللام في قوله (لمن) لام الابتداء، وهي تفيد تأكيد مضمون الجملة الواقعة بعدها، فلام الابتداء تفيد مفاد (إن) من التأكيد، وقدمت من تأخير، إذ حقها أن تدخل على صلة من الموصولة، والأصل: يدعو من لضره أقرب من نفعه.

[٢] قال ابن هشام: بمعنى: يقول، والخبر محذوف، أي يقول لمن ضره أقرب من نفعه: هو إله.

---

(١) التحرير والتنوير، ١٥٧/١٧.

(٢) الآلوسي؛ محمود شكري البغدادي (ت ١٢٧٥ هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، قرأه وصحّحه محمد حسين العرب، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، ١٢٥/١٧، تفسير البغوي، ص ٣٦٩.." [٢]

"[٣] وقيل: هي لام الابتداء، و مبتدأ، و مبتدأ وخبر، والجملة صلة له، وقوله تعالى: **جواب** قَسَم مقدر، واللام فيه **جوابية**، وجملة القَسَم **وجوابه** خبر ، أي يقوم الكافر يوم القيامة برفع صوت وصراح حين يرى تضرُّره بمعبوده، ودخوله النار

---

(١) قراءة الإمام نافع عند المغاربة، ص/٢٩٣

(٢) فن التوجيه عند المفسرين، ص/١٠

بسببه، ولا يرى منه أثراً مما كان يتوقَّعه منه من النَّفع، لمن ضره أقرب تحقُّقاً من نفعه: والله لبئس الذي يتخذ ناصراً، ولبئس الذي يعاشر، ويخالط، فكيف بما هو ضرر محض عار النَّفع بالكلية؟

وفي هذا من المبالغة في تقبيح حال الصنم والإمعان في ذمه ما لا يخفى، وهو سرّ إيثار على (ما)، وإيراد صيغة التفضيل.

وهذا الوجه من الإعراب اختاره السجاوندي، والمعنى عليه مما لا **إشكال** فيه.

[٤] وقيل هي على التوكيد، معناه: يدعو والله لمن ضره أقرب من نفعه (١) .

أول من بدأ فن التوجيه:

أول من بدأ هذا الفن، والبحث عن وجهة الكلام هو الرسول – صلى الله عليه وسلم – ، كما في توجيهه لآية الظلم التي أثارت **إشكالاً** لدى الصحابة – رضي الله عنهم – (٢) ، وقد تكلَّم الصحابة – رضي الله عنهم – من بعده في توجيه القرآن، مع عدم تنقيح قوانين "التوجيه" في ذلك العصر، وأكثروا الكلام فيه (٣) .

---

(١) روح المعاني، ١٧/١٢٥، تفسير البغوي، ص ٣٦٩، التحرير والتنوير، ١٧/١٥٨.

(٢) البخاري، ١/٢١، ومسلم، ١/١١٤.

(٣) العون الكبير في أصول التَّفسير، ص ٢٩٩.." [1]

"وقد قال أبو العباس المرسي (ت ٦٨٦ هـ) في قول النبي – صلى الله عليه وسلم – : (أنا سيد ولد آدم ولا فخر) (١) : "أي لا أفتخر بالسيادة؛ وإنَّما الفخر لي بالعبودية لله" (٢) .

[٢] ومن أسباب ذلك أنَّ العبادة له هي المقصودة، والاستعانة المذكورة بعدها وسيلةٌ إليها، والاهتمام والحزم تقديم ما هو الأهم فالأهم (٣) .

وعند الزمخشري توجيه آخر: فالعبادة وسيلة ليلبي حاجاتهم، فقدَّم العبادة؛ لأنَّ تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة ليستوجبوا الإجابة إليها (٤) .

وثاني **الإشكالات** في هذا الوصف: مجيئه بالنُّون في قوله تعالى: [الفاتحة: ٥]، فإن كانت للجمع فالدَّاعي واحدٌ، وإن كانت للتعظيم فلا يناسب هذا المقام؟

ومما ذكره ابن كثير في **جواب** ذلك: إنَّ المراد من ذلك الإخبار عن جنس العباد، والمصلي فردٌ منهم، ولا سيما إن كان في جماعة (٥) .

الثاني: وجود قيد سبق تضمنه:

---

(١) فن التوجيه عند المفسرين، ص/١١

(١) الترمذي؛ أبو عيسى محمد بن سؤرة السلمي (ت ٢٧٩ هـ): الجامع الصحيح سنن الترمذي، مراجعة أحمد محمد شاكر "وآخرون"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٣٠٨/٥، وقال: "حديث حسن صحيح"، وصحَّحه المحقِّق، وأصله في مسلم، ١٧٨٢/٤.

(٢) التلمساني؛ أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م، ١٩٢/٢، العجلوني؛ إسماعيل بن محمد الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربي، ١٥/١.

(٣) ابن كثير، ٤٨/١.

(٤) الكشَّاف، ٨/١.

(٥) تفسير ابن كثير، ٤٨/١.." [1]

" الشبهة الخامسة يقولون لو كان الوحي ممكنا لأوحى الله إلى أفراد البشر عامة ولم يخص به شرذمة قليلين يجعلهم واسطة بينه وبين خلقه

والجواب أن عامة البشر ليس لديهم استعداد لتلقي الوحي عن الله لا مباشرة ولا بواسطة الملك حتى لو جاءهم ملك لم يستطيعوا رؤيته إلا إذا ظهر في صورة إنسان وحينئذ يعود اللبس ويبقى **الإشكال**

فقضت الحكمة أن يجعل الله من بني الإنسان طائفة ممتازة لها استعداد خاص يؤهلها لأن تتلقى عن الله الوحي ثم تؤديه في أمانة إلى العامة من إخوانهم في الإنسانية بعد أن وضع الله في أيديهم شواهد الحق الناطقة التي تدل العالم على مراده سبحانه من تصديقهم وبعد أن سلحهم بالآيات التي تطمئن الناس على أنهم رسل لإنقاذهم وإرشادهم من عند ربهم

ثم إن اختصاص بعض أفراد النوع الإنساني بالوحي والنبوة فيه نوع من الاختبار والابتلاء الذي بنى الله عليه هذه الحياة وميز به الخبيث من الطيب

يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ٢ البقرة ١٠٥

وتلك الشبهة يقول الله في مثلها من سورة الأنعام وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ولو جعلنه ملكا لجعلنه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون ٦ الأنعام ٨ ٩

الشبهة السادسة يقولون كيف تدل المعجزة على تصديق الله لرسله مع أننا ما رأينا الله وما سمعناه

والجواب أن دلالة المعجزة على تصديق الرسول كدلالة الكون على خالقه مع أننا ما رأينا الله وما سمعناه

ولنضرب لهم المثال كيلا تبقى لهم شبهة ولا يقوم لهم عذر افرض أنك حضرت مجلسا عاما فيه ملك من الملوك وكان من تقاليد هذا الملك ألا يكشف رأسه في مجلس من المجالس العامة وبينما القوم جلوس في حضرة صاحب الجلالة إذ نهض رجل من الحاضرين معروف للجميع بصدقه وأمانته وأدبه واستقامته وحسبه ونسبه

(١) فن التوجيه عند المفسرين، ص/١٩

وإذا هذا الرجل يقول على مرأى ومسمع من المليك ورعيته أيها القوم إن مولاي الملك حملني هذه الرسالة أبلغكم إياها وهي أن تفعلوا كذا وتتركوا كذا ثم سكت الملك ولم يكذبه ثم لم يكتف الرجل بطهارة ماضيه وسكوت مليكه في ترويج دعوته و تأييد رسالته

بل قال إن آية صدقي أن يغير مولاي الملك عادته الآن ويخرج عن تقليد من تقاليده المعروفة لكم جميعا وذلك بأن يعري رأسه في هذا المجلس العام

ثم ما كاد ينتهي حتى عرى المليك رأسه وخلع تاجه

أفلا يعتبر ذلك دليلا كافيا على صدق هذا الرجل وصدق ما جاء به ثم ما بالك إذا هو قد عزز دليله بالتحدي فقال إني أتحداكم أن يجيبكم الملك إلى مثل ما أجابني إليه

فأخذوا يطلبون ويلحون فلم يستجب لهم الملك ." (١)

"ألم يكونوا يميزون هذه الإسرائيليات التي استطاع المتأخرون تمييزها؟!، وإذا كان ذلك كذلك؟ فما الضرر من روايتها؟.

ألا يكفي المفسر بأن يحكم على الخبر بأنه إسرائيلي، مما يجعله يتوقف في قبول الخبر؟.

إن بحث(الإسرائيليات) يحتاج إلى إعادة نظر فيما يتعلق بمنهج سلف الأمة في روايتهم لها، ومن أهم ما يجب بحثه في ذلك ما يلي:

١- جمع مروياتهم فيها، وجعل مرويات كل مفسر على حدة.

٢- محاولة معرفة طريق تحمل المفسر لها، وكيفية أدائه لها، فهل كان يكتفي بعرضها ثقة منه بتلاميذه الناقلين عنه؟.

أو هل كان ينقدها، ويبين لتلاميذه ما فيها؟.

٣- ما مدى اعتماد المفسر عليها؟.

وهل كان يذكرها على سبيل الرواية لما عنده في تفسير هذه الآية، من غير نظر إلى صحة وضعف المروي؟.

أو هل كان يرويها على سبيل الاستئناس بها في التفسير؟.

أو هل يعتمد عليها، ويبني فهم الآية على ما يرويه منها؟.

تلك المسائل وغيرها لا يتأتى إلا بعد جمع المرويات، واستنطاقها لإبراز جوابات هذه الأسئلة وغيرها مما يمكن أن يثور مع البحث.

ثم بعد هذا يمكن استنباط منهج السلف وموقفهم من الإسرائيليات في التفسير. والله أعلم.

الهوامش :

١- قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (العلم: إما نقل مصدق، وإما استدلال محقق) (مقدمة في أصول التفسير، ص٥٥).

٢- رواه البخاري (فتح الباري، جـ٨ ص٢٤ ـ ٢٥).

٣- رواه البخاري (فتح الباري، جـ٨ ص٣٧).

---

(١) مناهل العرفان، ١/٥٧

٤- رواه مسلم في صحيحه (رقم ١٣٩٨).

٥- انظر: البخاري (فتح الباري، جـ٨ ص٤٠٢).

٦- رواه البخاري (فتح الباري، جـ٨ ص٥٢٧).

٧- انظر روايتهما في: صحيح البخاري(فتح الباري، جـ٨ ص ٣٦٠).

* جواب هذا السؤال يحتاج بحثا خاصا، والمراد هنا الإشارة إلى هذا الإشكال فقط.

٨ . تفسير الطبري، جـ١٩ ص ١٤٣. وانظر: سؤال ابن عباس لأبي الجلد في تفسير الطبري: جـ١ ص ١٥١، ١٣، ١٢٣.

٩ . رواه البخاري(فتح الباري، جـ١ ص١٦٧).." [1]

"ومنها- وادعى أبو حيان أنه الصواب: أن نفي الأعلمية لا يستدعي نفي الحالية؟ لأن نفي القيد لا يدل على نفي المطلق، وإذا لم يدل على نفي الحالية لم يلزم التناقض، لأن فيها إثبات التسمية في الأعلمية، ثم لم يكن أحد وصف بذلك يزيد على الآخر؟ لأنهم يتساوون في الأعلمية، وصار العنف لا أحد أهم ممن افزع، وممن منع ونحوها؟ ولا إشكال في تساوي هؤلاء في الأعلمية، ولا يدل على أن أحد هؤلاء أهم من الآخر، كما إذا قلت لا أحد أفقه منهم... انتهى.

وحاصل الجواب أن نفي التفضيل لا يلزم منه نفي الساوية.

وقال بعض التأخرين: هذا استفهام مقصود به التهويل والتفريع من غير قصد إثبات الأعلمية للمذكور حقيقة، ولا نفيها عن غيره.

وقال الخطابي: سمعت ابن أبي هريرة يحكلي عن أبي العباس بن جريج، قال: سأل رجل بعض العلماء عن قوله: فلا أقسم بهذا البلدة أ البلد: أ،. فأخبر أنه لا يقسم به؟ ثم أقسم به في قوله: (وهذا البلد الأمين ! أ التين: ٣،، فقال: أتما أحمت إليك أجيبك ثم أقطعك، أو أقطعك ثم أجيبك؟ فقال: أقنعني ثم أجبني. فقال له: ٣١ أن هذا القرآن نزل على رسول الله ! بحضرة رجال وبين ظهراني قوم، وكانوا أحرص الخلق على أن يجدوا فيه قغقزأ وعليه مطعنا، فلو كان هذا عندهم مناقضة لتعلقوا به وأسرعوا بالرد عليه؟ ولكون القوم علموا وجهلت، فم ينكروا منه ما أنكرت؟ ثم قال له: إن العرب قد تدخل لا في أثناء كلامها وتلغي معناها وأنشد فيه أبياتاً

ومما استشكلوه أيضا قوله تعالى في سورة سبحان: (وإذا أئغفنا رقى الإنسان أغرضن وتاي بجانبه وإذا قلتة الشعر كان يؤوسا! أ الإسراء: ٨٣،. وفي سورة فصلت: (وإذا مدته الشر فذو دعاء عريض ! أفصلت: ٥١،. ومن لوازم الإياب نفي مطلق الدعاء، وأثبته في سورة فصلت. ٨١." [2]

"قال : ...ومنه أنه يكون ثناء على الجميل الاختياري : وبهذا يندفع الإشكال عن حمدنا الله تعالى على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة دون صفات الأفعال ، وإن كان اندفاعه على اختيار الجمهور أيضا ظاهرا ؛ فإن ما ورد عليهم من أن مذهبهم يستلزم أن لا يحمد الله تعالى على صفاته لأنها ذاتية ، فلا توصف بالاختيار إذ الاختيار يستلزم إمكان الاتصاف

---

(١) مصادر التفسير / مساعد الطيار.، ٤/٦

(٢) معترك الأقران للسيوطي، ص/٨٧

. وقد أجابوا عنه إما بأن تلك الصفات العلية نزلت منزلة الاختيارية لاستقلال موصوفها وإما بأن ترتب الآثار الاختيارية عليها يجعلها كالاختيارية ، وإما بأن المراد بالاختيارية أن يكون المحمود فاعلا بالاختيار وإن لم يكن المحمود عليه اختياريا . وعندي أن **الجواب** أن نقول : إن شرط الاختياري في حقيقة الحمد – عند مثبته– لإخراج الصفات غير الاختيارية ، لأن غير الاختياري فينا ليس من صفات الكمال إذ لا تترتب عليها الآثار الموجبة للحمد، فكان شرط الاختيار في حمدنا زيادة في تحقق كمال المحمود ، أما عدم الاختيار المختص بالصفات الذاتية الإلهية فإنه ليس عبارة عن نقص في صفاته ، ولكنه كمال نشأ من وجوب الصفة للذات لقدم الصفة فعدم الاختيار في صفات الله تعالى زيادة في الكمال لأن أمثال تلك الصفات فينا لا تكون واجبة للذات ملازمة لها ، فكان عدم الاختيار في صفات الله تعالى دليلا على زيادة الكمال ، وفينا دليلا على النقص . وما كان نقصا فينا باعتبار ما ، قد يكون كمالا لله تعالى باعتبار آخر ، مثل عدم الولد ، فلا حاجة إلى الأجوبة المبنية على التنزيل إما باعتبار الصفة أو باعتبار الموصوف ، على أن توجيه الثناء إلى الله تعالى بمادة (حمد) هو أقصى ما تسمى به اللغة الموضوعة لأداء المعاني المتعارفة لدى أهل تلك اللغة ، فلما طرأت عليهم المدارك المتعلقة بالحقائق العالية عبر لهم عنها بأقصى ما يقربها من كلامهم .( )

ويقول في خلق الأفعال وقضية اللطف وهو كلام يشم منه رائحة الاعتزال :." [1]

"صفحة : ٨٩

وبهذا يندفع **الإشكال** عن حمدنا الله تعالى على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة دون صفات الأفعال وإن كان اندفاعه على اختيار الجمهور أيضا ظاهرا؛ فإن ما ورد عليهم من أن مذهبهم يستلزم أن لا يحمد الله تعالى على صفاته لأنها ذاتية فلا توصف بالاختيار إذ الاختيار يستلزم إمكان الاتصاف، وقد أجابوا عنه إما بأن تلك الصفات العلية نزلت منزلة الاختيارية لاستقلال موصوفها، وإما بأن ترتب الآثار الاختيارية عليها يجعلها كالاختيارية، وإما بأن المراد بالاختيارية أن يكون المحمود فاعلا بالاختيار وإن لم يكن المحمود عليه اختياريا. وعندي أن **الجواب** أن نقول إن شرط الاختياري في حقيقة الحمد عند مثبته لإخراج الصفات غير الاختيارية لأن غير الاختياري فينا ليس من صفات الكمال إذ لا تترتب عليها الآثار الموجبة للحمد، فكان شرط الاختيار في حمدنا زيادة في تحقق كمال المحمود، أما عدم الاختيار المختص بالصفات الذاتية الإلهية فإنه ليس عبارة عن نقص في صفاته ولكنه كمال نشأ من وجوب الصفة للذات لقدم الصفة فعدم الاختيار في صفات الله تعالى زيادة في الكمال لأن أمثال تلك الصفات فينا لا تكون واجبة للذات ملازمة لها فكان عدم الاختيار في صفات الله تعالى دليلا على زيادة الكمال وفينا دليلا على النقص، وما كان نقصا فينا باعتبار ما قد يكون كمالا لله تعالى باعتبار آخر مثل عدم الولد، فلا حاجة إلى الأجوبة المبنية على التنزيل إما باعتبار الصفة أو باعتبار الموصوف، على أن توجيه

(١) مقدمة التحرير والتنوير، ٧/١

الثناء إلى الله تعالى بمادة حمد هو أقصى ما تسمى به اللغة الموضوعة لأداء المعاني المتعارفة لدى أهل تلك اللغة، فلما طرأت عليهم المدارك المتعلقة بالحقائق العالية عبر لهم عنها بأقصى ما يقربها من كلامهم.." (١)

"علي هين (جائز) إن جعلت اللام للقسم وهو غير جيد لأن لام القسم لا تكون إلا مفتوحة وليس بوقف إن جعلت لام كي معطوفة على تعليل محذوف تقديره لنبين به قدرتنا ولنجعله وهو أوضح وما قاله أبو حاتم السجستاني من أن اللام للقسم حذفت منه النون تخفيفا والتقدير ولنجعلنه مردود لأن اللام المكسورة لا تكون للقسم كما تقدم في براءة

رحمة منا (كاف)

مقضيا (تام)

قصيا (كاف)

إلى جذع النخلة (جائز) ومثله قبل هذا

منسيا (كاف)

ألا تحزني (حسن)

سريا (كاف)

من قرأ تساقط بتشديد السين وهي قراءة الجمهور غير حفص أصله تتساقط فأدغمت التاء في السين وكذا من قرأ تساقط بحذف التاء فعليهما فنصب رطبا على التمييز وأما من قرأ تساقط بضم التاء وكسر القاف مضارع ساقط أو يساقط بضم الياء وكسر القاف فرطبا مفعول به ومن قرأ يساقط بالتحتية جعله للجذع ومن قرأ بالفوقية جعله للنخلة

جنيا (كاف) وأباه بعضهم لأن ما بعده جواب الأمر وهو قوله فكلي

وقري عينا (كاف) للابتداء بالشرط مع الفاء

من البشر أحدا (حسن) على استئناف ما بعده وليس بوقف إن جعل جواب الشرط فقولي وبين هذا الجواب وشرطه جملة محذوفة تقديرها فإما ترين من البشر أحدا فسألك الكلام فقولي وبهذا المقدر يتخلص من إشكال وهو أن قولها فلن أكلم اليوم إنسيا كلام فيكون تناقضا لأنها كلمت إنسيا بكلام

إنسيا (كاف)

تحمله (حسن) بمعنى حاملة له

فريا (كاف)

يا أخت هرون هرون هذا كان من عباد بني إسرائيل كانت مريم تشبهه في كثرة العبادة وليس هو هرون أخا موسى بن عمران فإن بينهما مئينا من السنين قال ابن عباس هو عمران بن ماثان جد عيسى من قبل أمه وقال الكلبي كان هرون أخا مريم من أبيها وقيل كان هرون رجلا فاسقا شبهوها به وقد ذكرت مريم في القرآن وكرر اسمها في أربعة وثلاثين موضعا ولم يسم في القرآن من النساء غيرها

---

(١) مقدمة التحرير والتنوير، ٢٢٩/٢

امرأ سوء (جائز)

بغيا (كاف) وكذا فأشارت إليه ومثله صبيا." (١)

"يريد قوله تعالى في والصافات (أئنك لمن المصدقين)-(أئفكا آلهة) ، أي وفي أءنك أئفكا وقوله معا حال منهما كما تقول جاء زيد وعمرو معا أي مصطحبين أي إنهما في سورة واحدة فوق صادها وهي سورة الصافات وفي قوله معا يوهم أن أئفكا موضعان كقوله (نعما) ، معا فلو قال موضعها هما فوق صادها لزال الإيهام والضمير في صادها لسور القرآن وفوق ظرف للاصطحاب الذي دل عليه معا ، أي اصطحبا فوق صادها أو ظرف الاستقرار أي ولا خلف في مد أئنك أئفكا اللذين فوق صادها وفي فصلت خلف وهو (أئنكم لتكفرون) ، وبالخلف سهلا أي روي عن هشام تسهيله ولم يسهل من المكسور وغيره وفي جميع المفتوح خلف مقدم سوى حرف نون والأحقاف وأأعجمي وأأمنتم ولم يذكر صاحب التيسير في حرف فصلت لهشام غير التسهيل ولم يذكر صاحب الروضة فيه لابن عامر بكماله غير التحقيق ، فإن قلت من أين يعلم أن لهشام المد في هذه المواضع السبعة بلا خلاف وكل واحد من الأمرين محتمل لأنه ذكر الخلاف له في المد قبل المكسور واستثنى هذه المواضع فمن أين تعلم المد دون القصر ، قلت هذا سؤال جيد ، وجوابه أنه قد قدم أنه يمد قبل الفتح والكسر ثم استثنى الخلاف له قبل الكسر إلا في سبعة فلو لم يذكر الخلف في المكسورة لأخذنا له المد في الجمع عملا بما ذكر أولا فغايته أنه عين ما عدا السبعة للخلاف فنزل هذا منزلة استثناء من استثناء فكأنه قال يمد مطلقا إلا قبل الكسر فإنه لا يمد إلا في سبعة مواضع فمعناه أنه يمد فيها لأن الاستثناء من النفي إثبات على أنه لو قال سوى سبعة فالمد حتم بمريم لزال هذا الإشكال والله أعلم

(١٩٩)

وآئمة بالخلف قد مد وحده وسهل (سما) وصفا وفي النحو أبدلا." (٢)

"يا ويبتديء اسجدوا على الأمر أي ألا يا أيها الناس اسجدوا والباقون يشددون اللام لاندغام النون فيها ويقفون على الكلمة بأسرها ، وقال شيخه أبو الحسن ابن غلبون لا ينبغي أن يتعمد الوقف والابتداء ههنا لأن الكلام مرتبط بعضه ببعض من حيث الندا وخطابه فلا يفصل بعضه من بعض ، قال ولا يجوز الوقف للباقين إلا على آخر الآية وإن انقطع نفس القاريء لهم على ألا رجع إلى أول الكلام فإن لم يفعل ابتدأ يسجدوا بالياء مفتوحة قال الأهوازي يقفون عليه ألا ويبتدئون يسجدوا كما في الكتاب ، وقال صاحب الروضة الوقف عليه قبيح فإن وقف واقف عليه مضطرا ابتدأ بيسجدوا كما يصل ، وقال ابن الفحام يبتديء بياء معجمة الأسفل في أول الفعل ، وجواب هذا الإشكال أن الناظم استغنى عن ذكر الوقف على ألا لظهور الأمر فيه فلم يكن لهم عنده إلا منع الوقوف على أن من ألا فمنع ذلك بقوله وليس بمقطوع ثم اهتم بمنع فصل الياء من يسجدوا كما فعل الكسائي فقال فقف يسجدوا وضاق عليه البيت فلم يتمكن من التنصيص على التفاصيل كلها ويجوز أن يكون الناظم ما أراد بقوله وليس بمقطوع إلا أن هذا اللفظ متصل في قراءة الجماعة الياء مع

---

(١) منار الهدى في بيان الوقف والإبتدا، ٣٧٣/١

(٢) شرح الشاطبية لأبي شامة، ١٩٤/١

السين لأنها حرف المضارعة بخلافها في قراءة الكسائي فإنها مفصولة منها تقديرا لأنها من حرف النداء من الفعل ، **الإشكال** الثاني لم كان حذف النون من أن في الخط مانعا من الوقوف على هذه الكلمة للجماعة ورد النون في الوقف ، فإن قلت لأنها لم ترسم فالألف من يا لم ترسم في يسجدوا وقد وقف الكسائي عليها **وجوابه** أن النون من أن صارت لاما للإدغام والألف من يا حذفت ولم تتعوض لفظا آخر فعادت في الوقف ، فإن قلت فقد حفص على اللام من ، (بل ران) ، وهي اللفظ راء لإدغامها في الراء وكذا النون في (من راق) ، قلت سببه أن اللام والنون رسمتا ولو رسمت هنا لفعل مثل ذلك والله أعلم ، وقول الناظم في آخر البيت ولا هو بفتح الواو أي ذا ولاء أي نصر أي ناصرا للقراءة أن منصورا بها." (١)

"السبب الذي نزلت عليه الآية، ظهر المعنى الراجح، وتلاشى المعنى المرجوح الذي توهمه المخاطب من الإجمال، فارتفع **الإشكال**، من هذا قوله تعالى : ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾١ .

فقد وقع الإجمال في الاسم الموصول "مَنْ"، فإنه لا يُعْرَفُ مَنْ المراد على وجه التحقيق بما وقع في حيزه من شرط **وجواب**، هل هم اليهود وحدهم بدليل السياق، أم المراد عموم المكلَّفين، فإذا عُلِمَ من سبب النزول أن المراد به اليهود والنصارى، عُلِمَ أن الذين تركوا الحكم بالتوراة والإنجيل لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمد -صلى الله عليه وسلم.

وسوابق الآية ولواحقها يدل على ذلك، غير أنه لا يمنع أن تتناول الآية بعمومها جميع المكلَّفين إن تركوا الحكم بما أنزل الله جملة، وأصرُّوا على ذلك، وفعلوا ما فعله اليهود والنصارى من تحريف الكِتَاب، وترك العمل به، بناءً على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما يقول الجمهور من المحققين.

ومنه قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾٢ .

فإنها من قبيل المجْمَل الذي يحتاج بيان المراد منه على وجه التحديد، إذ يتناول لفظ الظلم جميع الذنوب التي يقترفها الإنسان، لهذا أشكل على الصحابة معناها، فأفصح لهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- عن مراد الله منها.

قال البخاري : حدَّثَنَا محمد بن بشَّار، حدَّثَنَا ابن أبي عدي، عن شعبة، عن سليمان، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله "يعني : ابن مسعود" قال : لما نزلت : ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾.

قال أصحابه : وأيُّنَا لم يظلم نفسه؟ فنزلت : ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾.

---

١ المائدة : ٤٤.

٢ الأنعام : ٨٢.

١٦٥ | ٣٧٥." (٢)

"قال : ...ومنه أنه يكون ثناء على الجميل الاختياري : وبهذا يندفع **الإشكال** عن حمدنا الله تعالى على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة دون صفات الأفعال ، وإن كان اندفاعه على اختيار الجمهور أيضا ظاهرا ؛ فإن ما ورد عليهم من

---

(١) شرح الشاطبية لأبي شامة، ٣٣٤/٢

(٢) دراسات في علوم القرآن، ص/٢١٥

أن مذهبهم يستلزم أن لا يحمد الله تعالى على صفاته لأنها ذاتية ، فلا توصف بالاختيار إذ الاختيار يستلزم إمكان الاتصاف . وقد أجابوا عنه إما بأن تلك الصفات العلية نزلت منزلة الاختيارية لاستقلال موصوفها وإما بأن ترتب الآثار الاختيارية عليها يجعلها كالاختيارية ، وإما بأن المراد بالاختيارية أن يكون المحمود فاعلا بالاختيار وإن لم يكن المحمود عليه اختياريا .

وعندي أن **الجواب** أن نقول : إن شرط الاختياري في حقيقة الحمد – عند مثبته– لإخراج الصفات غير الاختيارية ، لأن غير الاختياري فينا ليس من صفات الكمال إذ لا تترتب عليها الآثار الموجبة للحمد، فكان شرط الاختيار في حمدنا زيادة في تحقق كمال المحمود ، أما عدم الاختيار المختص بالصفات الذاتية الإلهية فإنه ليس عبارة عن نقص في صفاته ، ولكنه كمال نشأ من وجوب الصفة للذات لقدم الصفة فعدم الاختيار في صفات الله تعالى زيادة في الكمال لأن أمثال تلك الصفات فينا لا تكون واجبة للذات ملازمة لها ، فكان عدم الاختيار في صفات الله تعالى دليلا على زيادة الكمال ، وفينا دليلا على النقص . وما كان نقصا فينا باعتبار ما ، قد يكون كمالا لله تعالى باعتبار آخر ، مثل عدم الولد ، فلا حاجة إلى الأجوبة المبنية على التنزيل إما باعتبار الصفة أو باعتبار الموصوف ، على أن توجيه الثناء إلى الله تعالى بمادة (حمد) هو أقصى ما تسمى به اللغة الموضوعة لأداء المعاني المتعارفة لدى أهل تلك اللغة ، فلما طرأت عليهم المدارك المتعلقة بالحقائق العالية عبر لهم عنها بأقصى ما يقربها من كلامهم .(١)

ويقول في خلق الأفعال وقضية اللطف وهو كلام يشم منه رائحة الاعتزال :

---

(١) ١/١٥٦." [(١)]

"ومثاله بغير كاف ولا هاء ولا تاء : ﴿ ما أصاب من مصيبة ﴾(١).

ومثاله بالتاء خاصة : ﴿ صر أصابت ﴾(٢).

وقوله : ((كيفما)) هذا راجع إلى اللفظ الأخير ، وهو ﴿ أصابكم ﴾ ، معناه سواء كان قبله لفظ ((ما)) أو لم يكن ، كقوله تعالى : ﴿ وما أصابكم يوم التقى الجمعان ﴾ ، ومثاله إذا لم يكن قبله لفظ ((ما)) ، قوله تعالى : ﴿ ولن أصابكم فضل من الله ﴾

واعترض قوله : ((لدى الثلاث كيفما)) لأن(٣)ظاهره يقتضي أن هذه الألفاظ الثلاثة محذوفة مطلقا ، سواء كانت متصلة بهذه الحروف التي وصلها(٤)بها الناظم أو كانت مجردة عنها ، وليس الأمر كذلك ، لأنها لا تحذف إلا إذا اتصلت بهذه الحروف المذكورة ، كما تقدم بيانه [**فجوابه** : أن الناظم فسر مراده](٥).

وقد سئل الناظم عن قوله : ((كيفما)) فقال راجع إلى اللفظ الأخير ، وهو ﴿ أصابكم ﴾ أي سواء كان قبله لفظ ما أو لم يكن ، فلولا أن الناظم فسر مراده بهذا لكان مشكلا ، لأنه ربما يتوهم رجوعه إلى الألفاظ الثلاثة ، لكن ارتفع **الإشكال** بتفسير الناظم كلامه – رحمه الله – ولكن هذا التفسير الذي فسر به الناظم [رحمه الله](٦)كلامه قد لا يطلع عليه القارئ لهذا الكتاب ، فبقي **الإشكال** ، فلو جعل عليه عوض قوله : ((وما)) ((كذا)) وجعل عوض

---

(١) رسالة عن مناهج المفسرين، ٨/٦

قوله : ((كيفما)) ((حيثما)) لزال **الإشكال**(٧).

(١) سورة الحديد ، من الآية ٢١ .

(٢) سورة آل عمران ، من الآية ١١٧ .

وفي جـ : ﴿ فيها صر أصابت حرث ﴾ .

(٣) في جـ : " بأن " .

(٤) ١٠ في جـ : " وصل " .

(٥) ١١ ما بين المعقوفين سقط من : " جـ " .

(٦) ١٢ ما بين المعقوفين سقط من : " جـ " .

(٧) في حاشية " جـ " : "كذا أصابتهم أصابتكم كذا * أصابكم لدى الثلاث حيثما " ،

وهو من استدراكات الشارح على الناظم .." (١)

"فإنا لما رأينا جل أهل هذا الزمان يقولون بجواز المجاز في القرآن ولم ينتبهوا أن هذا المنزل للتعبد والإعجاز كله حقائق وليس فيه مجاز وأن القول فيه بالمجاز ذريعة لنفي كثير من صفات الكمال والجلال .

وأن نفي ما ثبت في كتاب أو سنة لا شك في أنه محال أردنا أن نبين في هذه الرسالة ما يفهم منه الحاذق الذائق أن القرآن كله حقائق وكيف يمكن أن يكون شيء منه غير حقيقة وكل كلمة منه بغاية الكمال جديرة حقيقة ﴿إنه لقول فصل وما هو بالهزل ﴾أخباره كلها صدق وأحكامه كلها عدل ،

يقول :ومقصده من هذه الرسالة نصيحة المسلمين وتحذيرهم من نفي صفات الكمال والجلال التي أثبتها الله لنفسه في كتابه العزيز بإدعاء أنها مجاز وأن المجاز يجوز نفيه ".

هذه من أقوى ما يبطل بها المجاز ،المجاز يجوز نفيه إذا قلت رأيت أسد بالإمكان أن يقول قائل كذبت ما رأيت أسد وكلامه صحيح ولا باطل؟

كلامه صحيح أنت ما رأيت أسد . "وان المجاز يجوز نفيه لن ذلك من أعظم وسائل التعطيل ومعلوم أنه لا يصف الله أعلم بالله من الله ﴿ومن أصدق من الله قيلاً﴾ وهذا أظن الشروع في المقصود سميته منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز ورتبته على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة .

المقدمة في ذكر الخلال في وقوع المجاز في أصل اللغة وأنه لا يجوز في القرآن على كلا القولين .

الفصل الأول: في بيان أنه لا يلزم من جواز الشيء في اللغة جوازه في القرآن وذكر أمثلة لذلك .

الفصل الثاني : في **الجواب** عن آيات زعموا أنها من المجاز نحو ﴿جدار يريد أن ينقض ﴾.

الفصل الثالث : الأجوبة عن **إشكالات** تتعلق بنفي المجاز ونفي بعض الحقائق ويشتمل على أمور لها تعلق بالموضوع .

---

(١) تنبيه العطشان على مورد الظمآن، ٩/٢

الفصل الرابع: في تحقيق المقام في آيات الصفات مع نفي المجاز عنها .

الخاتمة: في وجه مناظرة نفي لبعض الصفات في الطرق الجدلية .." [1]

"٢– (تَأْسَوا عَلَى) في قوله تعالى ﴿ لكيلا تأسوا على مافاتكم ﴾ في سورة الحديد

٣– (حجٌ) أي في سورة الحج في قوله تعالى ﴿ لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً ﴾

٤– (عَلَيْكَ حَرَجٌ) في قوله تعالى ﴿ لكيلا يكون عليك حرج ﴾ في سورة الأحزاب .

* وما عدا ماذكر فهو مقطوع كقوله تعالى ﴿ لكي لا يكون على المؤمنين حرج ﴾ في الأحزاب ﴿كي لا يكون دولة ﴾ في الحشر .

الثامنة عشرة : (عنْ مَّن)

– قال الناظم (وقطْعُهُمْ) أي ثبت قطعهم لكلمة (عن) وفصلها عن كلمة (من) في موضعين :–

١– (عن مَّنْ يَشَاء) وذلك في قوله تعالى ﴿ ويصرفه عن من يشاء ﴾ في سورة النور .

٢– (منْ تَولَّى) وذلك في قوله تعالى ﴿ عن من تولى عن ذكرنا ﴾ في سورة النجم .

التاسعة عشرة : (يومَ هُمْ)

–وثبت أيضاً قطعهم لكلمة (يوم) عن كلمة (هم) وذلك في موضعين :–

١– قوله تعالى ﴿ يوم هم بارزون ﴾ في غافر

٢– قوله تعالى ﴿ يوم هم على النار ﴾ في الذاريات .

* وما عداهما فموصول كقوله تعالى ﴿ يومهم الذي يوعدون ﴾ في المعارج ، ﴿ يومهم الذي فيه يصعقون ﴾ في الطور .

– وهنا **إشكال** فإن الناظم لم يقيد في أي موضع تقطع ، **والجواب** عن ذلك أن القطع يدل على أن (هم) في محل رفع فإذا أتت في محل رفع فهي مقطوعة وإذا أتت في محل جر فهي موصولة ، ولم تأتِ في محل رفع إلا في الموضعين السابقين .

ثم قال الناظم رحمه الله :

ومالِ هذا والذِين هَؤلاَ تَحِيْنَ في الإمامِ صِلْ وَوُهِّلاَ

و وَزَنُوهُمُ وَكَالُوهُمْ صلِ كذا مِنَ (الْ) وَ(يَا) وَ(هَا) لا تَفْصِلِ

عليه السلام الشرح :

العشرون : (مال .....)

– (و) ثبت قطعهم للام الجر عن مجرورها وذلك في أربعة مواضع :–

---

(١) شرح منظومة الزمزمي في علوم القرآن، ص/١٣٩

١- (مالِ هذا) وذلك في موضعين :- الموضع الأول منهما في سورة الكهف في قوله تعالى ﴿ مال هذا الكتاب ﴾ .

٢- والموضع الثاني من قول الناظم (مال هذا) في سورة الفرقان في قوله تعالى ﴿ مال هذا الرسول﴾." (١)

"فيها خلاف، والأشهر أنها ممنوعة على جهة الاستقلال يعني: لا يجوز أن تقول: زيد - صلى الله عليه وسلم -. إذا كان ماذا؟ إذا صار شعارا وأمرا مرتبطا بذكره، أما إذا كان على جهة دون ملازمة هذا الوصف فحينئذ لا **إشكال** فيه أما على جهة الاستقرار كل ما ذكرت الإمام أحمد تقول: - صلى الله عليه وسلم -. نقول: هذا خلاف الأصل والأصل أن الصلاة تكون مختصة بالأنبياء والرسول ومن عداهم حينئذ نقول: وقع الخلاف. إذا الصلاة مختصة والرحمة عامة إذا الفرق بين الرحمة والصلاة، كذلك تفسير الصلاة بمعنى الدعاء هذا فيه **إشكال** أيضا وهو أن الدعاء يكون بخير والشر دعوت لزيد ودعوت عليه بخير وبشر والصلاة لا تكون إلا بخير، إذا فرق بينهما فكيف تفسر الصلاة بماذا؟ بالدعاء.

كذلك الدعاء يتعدى باللام ويتعدى بعلى يعني من جهة الصناعة النحوية اللغوية تقول: دعوت لزيد ودعوت على زيد. والصلاة لا تتعدى إلا بعلى وهل الصلاة المعداة بعلى هي عينها الدعاء المعدى بعلى؟

الجواب لا.

لماذا؟

لأن دعوت عليه هذا بشر، وصليت عليه هذا بالخير، حينئذ كيف يفسر دعا المعدى بعلى تفسر به الصلاة التي لا تتعدى إلا بعلى هذا وجه ثان.

وجه ثالث: ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى: أن الدعاء يقتضي مدعوا ومدعوا له دعوت الله لزيد مدعوا هو الله وله هو زيد والصلاة لا تقتضي إلا مدعوا فقط اللهم صل على محمد نقول: هذه لا تقتضي مدعوا ومدعوا له كما هو الشأن في الدعاء حينئذ لا يمكن تفسير الصلاة بالدعاء كما أنه لا يمكن تفسير الصلاة بالرحمة كما أنه لا يمكن تفسير الصلاة بمعنى الاستغفار لأن الصلاة والاستغفار متباينان هذا أمر مدرك من جهة الشرع، ولذلك عدل كثير من المحققين إلى تفسير الصلاة بما ذكره أبو العالية أو ذكره البخاري في صحيحه معلقا عن أبي العالية أن الصلاة من الله ثناؤه على عبده في الملأ الأعلى. وكذلك الصلاة من الملائكة ثناؤهم عليه كذلك بأنه يزيده الرب جل وعلا تشريفا وتكريما ورفعة .. إلى آخره وصلاة الآدميين كذلك سؤال الرب جل وعلا أن يثني عليه وأن يزيده تشريفا وتكريما ورفعة .. إلى آخره حينئذ اجتمع المعاني الثلاث صلاة الرب جل وعلا، وصلاة الملائكة، وصلاة الآدميين في الثناء أو في سؤال الثناء وهذا أولى ما تفسر به الصلاة.

(صلى الله ** مع سلام) هنا جمع بين الصلاة والسلام، والسلام هذا اسم مصدر لسلم لأن سلم المصدر منه التسليم وسلام هنا اسم مصدر، إذا ثناء من إما أنه مشتق من السلام وهو اسم الرب جل وعلا وإما أنه مأخوذ من السلامة من النقائص والرذائل، وإما أنه من السلامة يعني الأمان ضد الخوف، يعني الأمان على النبي - صلى الله عليه وسلم - في الدنيا والآخرة والأمان على أمته.

(١) شرح المقدمة الجزرية لشمس الدين محمد بن الجزري - رحمه الله -، ص/١٠

(دائما يغشاه) يغشاه دائما هذا متعلق بقوله: (يغشاه). ومع هذا متعلق بقوله: (صلى) صلى مع سلام وهو ظرف يدل على المصاحبة حينئذ صاحب بين الصلاة أو طلب الصلاة مع سلام.." (١)

"**الجواب**: لا. وذلك منتف في كلام الشرع فحينئذ ينتفي في الشرعيات وعزي هذا القول للرازي، والصواب الجواز والوقوع مطلقا كالليث والأسد، هذا في اللغة والفرض والواجب، والسنة والتطوع، هذا في الشرعيات في الأحكام، ومثاله في القرآن: ﴿ويحسبون﴾ و ﴿يظنون﴾ يحسبون بمعنى يظنون هذا ترادف ولذلك قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: فإن الترادف في اللغة قليل. إذا يثبت الترادف. فإن الترادف في اللغة قليل، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم. فإما نادر قليل إن أثبت وإما معدوم وقل أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه هذا لا **إشكال** فيه، لو عبر عن الشخص بإنسان ثم أزيح لفظ إنسان وعبر عنه ببشر لا يمكن أن يكون المعنى الذي أودي بإنسان يقوم مقامه لفظ بشر، هذا لا شك فيه، ولذلك قال: وقل أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه بل يكون فيه تقريب لمعناه. وهذا من أسباب إعجاز القرآن، ولذلك إذا قيل في التفسير: ﴿لا ريب﴾ لا شك، هذا ليس تفسير بأن اللفظ مساوي له من كل وجه هذا من باب التقريب فقط وإلا لو قيل في القرآن كله من أوله إلى آخره ﴿لا ريب﴾ لا شك الكتاب أي: المكتوب الجامع لو فسر بهذا وقيل: هو مساوي له من كل وجه. لا لما عجز العرب عن الإتيان بمثل القرآن لأن القرآن من أوله إلى آخره وخاصة على طريقة تفسير الجلالين يذكر اللفظة بإزاء لفظ القرآن فلو كان مساويا له من كل وجه نفس المعنى الذي دل عليه اللفظ الذي زيد في التفسير على اللفظة التي فسر في القرآن وكان مساويا له من كل وجه لما عجز العرب أن يأتوا بمثل القرآن.

النوع الخامس: المترادف

أيضا أشار الناظم إلى بعض الأمثلة ولم يعرفه كما سبق في المشترك وهم قد يعرفون أو يدلون على الشيء بالمثال كما قال ابن مالك:

مبتدأ زيد وعاذر خبر ... إن قلت زيد عاذر من اعتذر

هذا يدل على ماذا؟ أنه عرف المبتدأ والخبر بالمثال، وهذا يسمى رسم عندهم رسم لكنه ناقص.

معرف على ثلاثة قسم ... حد ورسمي ولفظي علم

حينئذ عرف المشترك بقوله: (قرء وويل) ... إلى آخره، وعرف المترادف بقوله: (من ذاك ما قد جاء كالإنسان).

(من ذاك ما) من ذاك المشار إليه هنا المضاف إليه ليس المضاف.." (٢)

"كذلك قوله: ﴿ما المسيح ابن مريم إلا رسول﴾ [المائدة: ٧٥]. أي: لا يتعدى ذلك الوصف إلى الإلوهية لأن الواقعة التي نزلت الآيات في شأنها تدل على ماذا؟ على أنهم قد وصفوه بالإلوهية، والرسالة لا تقتضي ذلك يعني لا يتعدى

(١) شرح منظومة التفسير، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/١

(٢) شرح منظومة التفسير، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/١٢

المتعدي من الرسالة إلى إثبات الإلوهية لعيسى عليه السلام.

والثاني: الذي هو قصر الصفة على الموصوف عكس الأول، قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا، حقيقيا نحو لا إله إلا الله هذا قصر الصفة على الموصوف لا إله إلا الله أي الموصوف هنا بعد إلا؟ الله ما هي الصفة؟ الإلوهية مقصورة أو لا؟ مقصورة لا شك، قصر الصفة على الموصوف قصر ماذا؟ الصفة على الموصوف [نعم] الصفة التي هي الإلوهية مقصورة ومحصورة في الإله الحق وهو الرب جل وعلا ومنفية عن ما عداه ولا إشكال واضح هذا.

ومجازيا نحو قوله تعالى – على رأي الشافعي –: ﴿قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة﴾ [الأنعام: ١٤٥] ... إلى آخر الآيات ﴿قل لا أجد﴾ ﴿إلا﴾ لأن النفي ليس مقصورا بما، بل كل ما يؤدي النفي إذا كان في جوابه إلا، هذه فيها قصر المحرمات المذكورات أليس كذلك؟ لكن ليس هذا مراد، ودائما الذي يحق الحق الحقيقي هو النظر إلى سبب النزول ومعنى الآية وما سيقت الآية من أجله.

قال الشافعي رحمه الله تعالى في هذه الآيات: إن الكفار لما كانوا يحلون الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله به وكانوا يحرمون كثيرا من المباحات أحلوا هذه المذكورات وهي محرمات وحرموا كثيرا من المباحات نزلت الآية مسوقة بذكر شبههم في البحيرة والسائبة والوصيلة ... إلى آخره، وكان الغرض إبانة كذبهم. فكأنه قال: لا حرام إلا ما أحللتموه. وهم قد أحلوا هذه المذكورات فحينئذ هذا الحصر إنما المراد به رد الشبه وتكذيب الكفار الذين أحلوا الميتة وما عطف عليه أي: ما حرام إلا ما أحللتموه. فحينئذ لا يكون من باب الحصر لا يلزم منه إذا جاءت تحريم «كل ذي ناب من السباع». وغيره نقول: هذا مصروف بحصر هذه الآية. نقول: لا، الحصر هنا حصر مجازي إيضاحي وليس المراد أن ما عدا هذه المذكورات فهو مباح أو مكروه، لا، وإنما نذكره كما ذكر الشافعي هنا فكأنه قال: لا حرام إلا ما أحللتموه. والغرض الرد عليهم المضادة للحصر الحقيقي.

وينقسم أيضا باعتبار آخر القصر والحصر إلى ثلاثة أقسام:

قصر إفراد.

وقصر قلب.

وقصر تعيين.

فقصر الإفراد: هذا يخاطب به من؟ من يعتقد الشركة قصر إفراد يعتقد الشركة فتخاطبه بقصر الإفراد، إذا القصر يتنوع قصر إفراد ويخاطب به من يعتقد الشركة نحو ﴿إنما الله إله واحد﴾ [النساء: ١٧١] نقول: هذا قصر إفراد. خوطب به من يعتقد إشتراك الله تعالى والأصنام في الإلوهية يعتقد أن الإلوهية مشتركة يعني: لو كان المخاطب يعتقد الشركة في الإلوهية بين الرب جل وعلا وبين الأصنام فقيل له: ﴿إنما الله إله واحد﴾. يعني: أفرد اعتقد إفراد الإلوهية وأنها مختصة بالرب جل وعلا، إذا المخاطب يعتقد الشركة وتأتي بقصر الإفراد.." (١)

(١) شرح منظومة التفسير، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/١٥

"(قعيد) يعني: وقعيد. يعني: كاتب السيئات يكون اسمه قعيد ملك، والمشهور أنه ليس اسما بل صفة للملكين الموكلين بالإنسان يعني ليس بعلم هو أراد أن يذكر الآن أعلام الملائكة لما ذكر أعلام الأنبياء في القرآن جمع لك في هذا البيت ما ذكر من أعلام الملائكة، إذا شرع في بيان أسماء الملائكة الذين ذكروا في القرآن (هاروت ماروت وجبرائيل قعيد السجل)، (قعيد، السجل) يعني: والسجل السجل قيل: ملك موكل بالصحف. والله أعلم.

(ميكائيل) هذا موكل للمطر هذا ثابت ولا **إشكال** فيه.

لقمان تبع كذا طالوت ... إبليس قارون كذا جالوت

ذكر لك في البيت الشطر الأول ثلاثة من الصالحين الذين ذكروا في القرآن، وذكر في الشطر الثاني ثلاثة من الكافرين الذين ذكروا في القرآن (لقمان) قيل: أنه نبي. كان نبيا قاله عكرمة والشعبي والأكثر على أنه عبد صالح وقيل: نجار. (لقمان تبع) أيضا قيل: نبي. والصواب أنه رجل صالح سمي به لكثرة من تبعه (لقمان، تبع) يعني: وتبع. بضم التاء وتشديد الباء المفتوحة. (كذا طالوت) أيضا هذا اسم رجل صالح جعله الله ملكا على بني إسرائيل لقتال جالوت ﴿وقتل داوود جالوت﴾ [البقرة: ٢٥١].

(إبليس) هذا شرع منه في ذكر أسماء ثلاثة ممن كفروا بالله العظيم وإبليس سمي به لأن الله أبلسه من الخير يعني: آيسه منه (إبليس).

(قارون كذا) قارون قيل: ابن يسحر. أو يصهر الله أعلم.

(كذا جالوت) اسم ملك من ملوك الكفار الذين تجبروا في الأرض.

(ومريم عمران أي أبوها) يعني: ومريم بنت عمران. وقيل: إنها نبية. وعليه ابن حزم رحمه الله، والصواب أنه ليس في الأنبياء نساء، وكونها أوحي إليها هذا لا يلزم منه مجرد الوحي أو صيغة الوحي في القرآن لا يلزم منه أنه إيحاء نبوة بل الله عز وجل قال: ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾ [النحل: ٦٨]. نقول: النحل نبي؟ لا يلزم إذا تعلق الوحي أو الإيحاء بشيء نقول: إنه يدل على النبوة لا. (ومريم) يعني: بنت عمران (عمران أي أبوها) يعني: ذكر أيضا أبوها أبو من؟ مريم وهل هي أخت موسى بن عمران؟ **الجواب**: لا.

(أيضا كذا هارون) أبوها أيضا (كذا) ممن ذكر في القرآن (هارون أي أخوها) ﴿يا أخت هارون﴾ [مريم: ٢٨] هل هو وأخي هارون؟

الجواب: لا. (ومريم عمران) وعمران (أي أبوها) ذكرا معا في القرآن (أيضا) كما ذكر هارون (أي أخوها) أخو مريم لا أخو موسى.

ثم شرع في بيان من ذكر من الصحابة أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -.

من غير زيد من صحاب عزا ... ثم الكنى فيه كعبد العزى

(من غير زيد) زيد بن حارثة رضي الله تعالى عنه هو الذي سمي في القرآن ﴿فلما قضى زيد﴾ [الأحزاب: ٣٧] زيد بن حارثة، وهل هذا يدل على ماذا؟ هل يدل أو يستفاد منه أنه أفضل من أبي بكر وعمر؟." (١)

"لا، حينئذ نقول: العجب ممن يحكي الخلاف لورود التفضيل من صاحب الشريعة «إني لأعلمك سورة هي أعظم سور في القرآن». قال: ما هي؟ قال: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢]. والحديث أبي بن كعب في الصحيحين قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: «أي آية في كتاب الله أعظم» هناك تفضيل في السور وهنا في الآيات «أي آية في كتاب الله أعظم»؟ قلت: الله ورسوله أعلم. هذا من باب الأدب قال: «يا أبي أتدري أي آية في كتاب الله أعظم»؟ قال: قلت ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة: ٢٥٥]. قال: فضرب الله على صدري أو في صدري وقال: «ليهنك العلم أبا المنذر». إذا الأحاديث الواردة في فضائل القرآن كلها – وما أكثره – صنف العلماء كتبا مفردة في فضائل القرآن فكل حديث وارد في فضائل القرآن في بعض السور أو في بعض الآيات كما هو في العشر الأوائل من سورة الكهف أو في الأواخر تقول: كل حديث دل على ذلك فهو دليل على جواز التفضيل وينكر على من أنكر التفضيل بل الصواب أنه يفاضل بعض بين القرآن بعضه من بعض، ولذلك ما تضمنته آيات الأحكام هل هو مثل القصص؟

الجواب: لا، لا شك في ذلك لا يمكن أن يقارن آيات تضمنت أصول المعتقد مع آيات جاءت في ماذا؟ في بيان بعض القصص ولا يمكن أن يفضل أو يقارن بين آيات تضمنت أحكام عظيمة في الشريعة كلية قواعد عامة مع غيرها مما تضمن على بعض أو جزئيات الشرعية، إذا التفضيل ثابت ولا شك فيه (والمفضولة منه) من القرآن (على القول به) على القول بوجوده (ك «تبت») كسورة تبت (والفاضل الذ فيه منه أتت) العلماء يذكرون مثالا واحدا تبت والإخلاص لماذا؟ هكذا في (البرهان) و (الإتقان) وغيرهم، وبعضهم يقول: لا تقرأ (تبت) في الصلاة ولا تقول (عبس) لا تقرأ (عبس). سمعت بعض المعاصرين يذم من يقرأ عبس في الصلاة كيف ﴿عبس وتولى﴾ [عبس: ١] هذا في حق النبي – صلى الله عليه وسلم – سبحان الله! إذا نقول: لماذا قارنوا بين تبت والإخلاص؟ لأن تبت لم نجد فيها فضل والإخلاص ورد فيها فضل وأنها تعدل ثلث القرآن.

ثم قال: ما اختص به علم التفسير

بغير لفظ العربي تحرم ... قراءة به وأن يترجم

هذا البيت فيه **إشكال** من جهة أن بعض النسخ أثبتت (به) قبل الواو وبعضها أثبتته بعد (أن)، (قراءة به وأن يترجم)، (بغير لفظ العربي) هذا جار ومجرور (بغير) جار ومجرور متعلق بقوله (قراءة) يعني: تحرم قراءة (بغير لفظ العربي) (تحرم) هذا فعل مضارع (قراءة) هذا فاعله (بغير لفظ العربي) هذا جار ومجرور متعلق بقوله: (قراءة). لأنه مصدر.

(به وأن يترجم)، (وأن به يترجم) أيهما أولى؟." (٢)

---

(١) شرح منظومة التفسير، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/١٥

(٢) شرح منظومة التفسير، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٤

"بدليل هذا أولى لقاعدة كذا؟ (قراءة به وأن يترجم) به لو قيل (بغير) أنه جار ومجرور متعلق بقراءة حينئذ (به) صار لا وجه له فحينئذ يتعين تأخير بعد (أن)، (وأن به يترجم) لو جعلنا ماذا؟ (بغير) جار ومجرور متعلق بقوله: (قراءة). ولفظ توجيه وتخريج يمكن أن يقال: (بغير) الباء حرف جر زائد وغير مبتدأ (تحرم قراءة به) قراءة هذا فاعل تحرم، و (به) الضمير يعود على (غير لفظ العربي) والجملة حينئذ تكون خبرا للمبتدأ غير وحينئذ لا نقول: (بغير) جار ومجرور متعلق بقراءة فلما جعلنا الباء هنا مثل بحسبك درهم الباء حرف جر زائد، وحسب مبتدأ مرفوع بالابتداء ورفع بضمة مقدرة، إذا الباء هنا لا نحتاج إلى متعلق لتتعلق به لماذا؟ لأن الذي يكون حرف جر زائد أو شبيه بالزائد لا يحتاج إلى متعلق وإنما الذي يكون أو يفتقر إلى متعلق يتعلق به هو حرف الجر الأصلي حينئذ لو جعلنا الباء حرف جر أصلي لا بد من متعلق وهو قراءة، وإذا كان: (قراءة). هو متعلق بغير فكذا قوله: (به). وإذا جعلنا (بغير) أنه مبتدأ غير مبتدأ مرفوع بالابتداء والباء حرف جر جائز أين خبره (تحرم قراءة) فعل فاعل والجملة في محل رفع خبر المبتدأ، يشترط في الجملة في الواقعة خبرا اشتمالها على ضمير أين الضمير في قوله: (تحرم قراءة). ليس عندنا قبل (به) (تحرم قراءة) ليس عندنا ضمير يعود إلى المبتدأ فقيل: (به). الضمير يعود على غير اللفظ العربي فاستقام الكلام.

وإن جعلنا (بغير) هذا الجار والمجرور أصلي حرف جار أصلي حينئذ يتعلق بالقراءة وبه صار حشر والأولى تأخيره على النصف الثاني (وأن به يترجم).

إذا قيل: (وأن به يترجم) فيه **إشكالات**:

الأول: الفصل بين أن ومعمولها، هل يجوز أو لا يجوز ثم (أن) هذا حرف مصدر لفظي كيف يقال: (يترجم) هذا مثل ﴿والذي أطمع أن يغفر لي﴾ [الشعراء: ٨٢] يغفر لا بد أن يكون منصوبا، **فجواب** (أن به يترجم)، حينئذ نقول: إذا عرضنا عن هذه النسخة وفي ظني أنها أولى (وأن به يترجم) نقول اختلف أهل العربية في جواز الفصل بين أن المصدرية ومعمولها بالظرف والشبه.

هذا محل نزاع هل يجوز أو لا يجوز.

إذا قيل أريد أن أقعد في الدار أو في المسجد، أريد أن أقعد في المسجد.." [١]

"بكل قيل، قيل: الصبح. وقيل: الظهر. وقيل: العصر. ولذلك الرواية التي معنا هنا: بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ آتاهم آت فقال: إن ... النبي – صلى الله عليه وسلم – قد أنزل عليه الليلة قرآن. إذا متى نزلت؟ في الليل لزم من ذلك أن يكون أول صلاة صلاها إلى القبلة التي هي المسجد الحرام هو الصبح بناء على ماذا؟

على أن تأخير البيان إلى غير وقت الحاجة هذا لا يجوز عن النبي – صلى الله عليه وسلم – لماذا؟ لأنه من باب البلاغ، فلو جوز أن الآيات نزلت في الليل ثم كانت أول صلاة صلاها هي الظهر أو العصر لزم من ذلك ماذا؟ أنه صلى الفجر إلى القبلة المنسوخة فيكون النبي – صلى الله عليه وسلم – قد أخر البيان عن وقت الحاجة وهذا لا يجوز. ففي الصحيحين عن البراء أن النبي – صلى الله عليه وسلم – صلى قبل بيت المقدس ستة عشر. أو قال: سبعة عشر شهرا وكان يعجبه أن

(١) شرح منظومة التفسير، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٤

تكون قبلته قبل البيت وإن أول صلاة صلاها العصر. وإن أول صلاة صلاها العصر بالضم وصلى معه قوم فخرج رجل ممن خرج ممن صلى معه فمر على أهل مسجده وهم راكعون فقال: أشهد بالله لقد صليت مع رسول الله قبل الكعبة. فداروا كما هم قبل البيت.

فهذا يدل على ماذا؟

على أنه أول صلاة صلاها هي العصر لزم منه أن هذه الآيات نزلت بين الظهر والعصر والرواية رواية ابن عمر تدل على أنها نزلت بالليل وأن أول صلاة صلاها صلاة الصبح إذا وقع ماذا؟

وقع اختلاف بين الروايتين قال جلال الدين القاضي البلقيني: والأرجح بمقتضى الاستدلال نزولها ليلا لأن قضية أو قصة أهل قباء كانت في الصبح لأنه يبعد قباء ليست بعيدة عن المدينة يبعد أن النبي – صلى الله عليه وسلم – يصلي العصر إلى القبلة الجديدة الناسخة التي كانت ناسخة لبيت المقدس ثم يبقى العصر والمغرب والعشاء ثم الفجر ولا يخبر أهل قباء بماذا؟ بتحويل القبلة هذا فيه نوع بعد لماذا؟

لكون قباء ليست ببعيدة عن المدينة.

ولكن ابن حجر رحمه الله له تأويل آخر قال ابن حجر رحمه الله: الأقوى أن نزولها كانت نهارا يعني بين الظهر والعصر وأول صلاة صلاها النبي – صلى الله عليه وسلم – هي صلاة العصر – لكن هذا فيه **إشكال** – **والجواب** عن حديث ابن عمر أن الخبر وصل وقت العصر إلى من هو داخل المدينة وهم بنوا حارثة، ووصل وقت الصبح إلى من هو خارج المدينة وهم بني عمرو بن عوف أهل قباء يعني: الخبر كأنه لم ينتشر حتى يصل أهل قباء إلا الصبح. لكن هذا فيه نوع **إشكال** وقوله: يعني ابن عمر أو قول النبي – صلى الله عليه وسلم – في رواية ابن عمر: «قد أنزلت علي الليلة». مجاز من إطلاق الليلة على بعض اليوم الماضي والذي يلي على كل وقوله: (وآية القبلة أي ﴿فول﴾). ليس متفق على أنها ليلية قيل: إنها نهارية استدلالا بحديث البراء وأن أول صلاة صلاها النبي – صلى الله عليه وسلم – هي صلاة العصر. وقيل: إنها ليلية استدلالا بحديث ابن عمر.

وقوله: ﴿يا أيها النبي قل﴾ ... بعد ﴿لأزواجك﴾ والختم سهل

أعني التي فيها البنات لا التي ... خصت بها أزواجه فأثبت." (١)

"ولا يكون موقوفا لماذا؟ لماذا أعطيناه حكم الرفع؟ قالوا: لأنه لا مجال ولا مدخل للرأي والاجتهاد في أسباب النزول فلا بد حينئذ من النقل، ويبعد كل البعد أن يكون الصحابي قد قال ذلك من تلقاء نفسه، فكل ما ثبت عن صحابي بسند متصل صحيح ولا مجال له يعني للرأي فيه حينئذ نقول: حكمه حكم الرفع كأنه حديث مرفوع.

وما أتى ومثله بالرأي لا ... يقال إذ عن سالف ما حملا

هذا حكمه حكم الرفع

---

(١) شرح منظومة التفسير، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٢٢

ويعطى بالصواب أي يعطى حكم الرفع بالصواب

وليعط حكم الرفع في الصواب ... نحو: من السنة من صحابي

كذا: أمرنا ....

إلى أن قال:

وما أتى ومثله بالرأي لا ... يقال إذ عن سالف ما حملا

يعني: ما حمل عن بني إسرائيل، وهكذا تفسير ما قد صحب في سبب النزول وهكذا يعني مثله في حكم الرفع تفسير ما قد صحب بسبب النزول فإذا ثبت أن الصحابي قد نص على كون هذه القصة سببا لنزول الآية فحينئذ نعطيه حكم الحديث المرفوع.

ما فيه يروى عن صحابي رفع ... وإن بغير سند فمنقطع

لذلك اشترطنا في الأول ماذا؟ صحة السند الاتصال بسند متصل قوله: ... (وإن بغير سند). يعني: والسبب الذي روي عن صحابي بغير سند متصل فحكمه أنه منقطع (فمنقطع) يعني: فهو منقطع. الفاء واقعة في **جواب** الشرط، وفعل الشرط محذوف معلوم من السابق. وإن روي يعني السبب الذي روي عن الصحابي بغير سند يعني: من غير سند والسند هو حكاية الرجال.

والسند الإخبار عن طريق ... متن كالاسناد لدى فريق

بغير سند متصل فما حكمه فهو منقطع منقطع هذا خبر مبتدأ محذوف والفاء واقعة في **جواب** الشرط فهو منقطع أي: فهذا المروي عن الصحابي حكمه أنه منقطع ولا يعطى حكم الرفع حينئذ يكون صحيحا أو ضعيفا؟ يكون ضعيفا.

(أو تابعي) هذا النوع الثاني (أو تابعي فمرسل) أو هذا عطف على الصحابي بسكون الياء (أو تابعي) عن صحابي أو تابعي لكن سكن لأجل الوزن بسكون الياء لأجل الوزن هذا معطوف على الصحابي أي: والسبب الذي روي بسند متصل عن تابعي فمرسل كمجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير لو ذكروا قصة فقالوا: فأنزل الله. هل أدركوا؟ أو قال: نزلت هذه الآية في قصة كذا. والقائل هو سعيد بن جبير ما حكمه؟

مرسل لماذا؟

لأنه أسقط الصحابي، لو علمنا أنه أسقط الصحابي قطعا لما كان ضعيفا لكنه أسقط راو لم يسنده إلى الصحابة فاحتمل حينئذ أن يكون أخذه عن صحابي أو عن غيره فلما وقع الاحتمال توقف فيه، وإلا لو قطع بأن الساقط هو الصحابي

حينئذ لا إشكال لأن الساقط صار مبهما، والمبهم إذا كان عادلا حينئذ لا يطعن في السند من جهته وهم عدول كلهم لا يشتبه، النووي أجمع من يعتد به.." (١)

"رضي الله تعالى عنهم أجمعين، وجاء في الصحيح عن عبد الله بن عمرو قال: سمعت النبي – صلى الله عليه وسلم – يقول: «خذوا القرآن من أربعة» خذوا القرآن يعني: تعلموا القرآن من أربعة يعني من أصحابي والأربعة هؤلاء هم: من عبد الله بن مسعود، وسالم ومعاذ وأبي بن كعب، هؤلاء أربعة اثنان مهاجران وهما عبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبي حذيفة، واثنان أنصاريان وهما معاذ بن جبل وأبي بن كعب.

«خذوا القرآن من أربعة» اثنان مهاجران عبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبي حذيفة، واثنان أنصاريان وهما معاذ وأبي بن كعب.

وفيه أيضا في الصحيح عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: مات النبي – صلى الله عليه وسلم – ولم يجمع القرآن غير الأربع أو غير أربعة.

قوله: «خذوا القرآن من أربعة». هل يلزم منه نفي أخذ القرآن من غيرهم؟

لا ليس فيه ذلك، وإنما خصهم النبي – صلى الله عليه وسلم – تلتمس حكمة للتخصيص، وأما هل فيه نفي لعدم أخذ القرآن من غيره؟

الجواب لا إذا لا إشكال في هذه الرواية.

وفيه أيضا عن أنس قال: مات النبي – صلى الله عليه وسلم – ولم يجمع القرآن غير الأربعة: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد. سئل عنه قال: أحد عمومتي. هؤلاء أربعة أنس رضي الله تعالى عنه يقول: لم يجمع القرآن غير الأربعة: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد. وهذا فيه إشكال كبير.

وفي الصحيح أيضا عن قتادة قال: سألت أنس رضي الله تعالى عنه من جمع القرآن على عهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم –؟ فقال: أربعة كلهم من الأنصار: أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد. حينئذ صاروا كم هؤلاء في الروايتين؟ خمسة لأنه ذكر في الأولى قال: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد. في الرواية الثانية: ذكر من؟ أبي بن كعب ولم يذكره في الأولى ومعاذ بن جبل ذكره في الأولى وزيد بن ثابت وأبو زيد مذكوران في الأولى فصاروا كم؟ خمسة.

قال البلقيني: فيكون الحفاظ بمقتضى الروايتين خمسة، فيكون الحفاظ في زمن النبي – صلى الله عليه وسلم – الذين جمعوا القرآن كله فقط خمسة وما عداهم لم يجمع القرآن.

والمراد بذلك من الأنصار وإلا فقد حفظه على عهده عليه الصلاة والسلام من غير الأنصار عثمان وسالم وابن مسعود هذا زيادة على الخمسة عثمان رضي الله تعالى عنه وسالم وابن مسعود.

وزاد السيوطي قال: بل جمعه في عهده غيرهم أيضا منهم عبد الله بن عمرو بن العاص فقد قال: جمعت القرآن فقرأت به.

---

(١) شرح منظومة التفسير، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٦

جمعت القرآن إذا أطلقوا هذا اللفظ مرادهم حفظوه كله، فقرأت به كل ليلة فبلغ ذلك رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الحديث.

قال ابن كثير رحمه الله تعالى: وأبو بكر الصديق يعني زد على ذلك الخمسة يزاد عليهم عثمان، وسالم، وابن مسعود، وعبد الله بن عمرو بن العاص. قال ابن كثير: وأبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه لماذا؟

ما الدليل على أنه جمعه؟

قالوا: قد قدمه النبي – صلى الله عليه وسلم – إماما على المهاجرين والأنصار مع أنه قال: «يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله». وقدمه إماما على المهاجرين والأنصار فدل على ماذا؟." (١)

"على أنه يحفظ، ولولا أنه كان أقرأهم لكتاب الله لما قدمه عليهم، وزاد السيوطي تعليلا على هذا يقول: كيف هو أقدمهم إسلاما ويحفظه من بعده ثلاث وعشرين سنة ما يستطيع أن يحفظ القرآن؟

الجواب: لا، يستطيع حينئذ صاروا كم الآن؟

عشرة، ورواية أنس: لم يجمع القرآن على عهد النبي – صلى الله عليه وسلم – غير أربعة. وإذا صاروا عشرة أيضا هذا قليل جدا بالنسبة لعدد الصحابة ولذلك استنكر بعضهم حصر العدد في رواية أنس رضي الله تعالى عنه حصر العدد في أربعة، وحتى ما زيد عليه زيد عليه بالاجتهاد يعني قول عبد الله بن عمرو أنه حفظ: جمعت القرآن هذا يمكن أن يؤول، وكذلك أبو بكر الصديق كونه قدم من أجل قوله – صلى الله عليه وسلم –: «يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله». يقول: هذا يمكن تأويله لكن نصا أنه جمع أو جمع القرآن أربعة فقط فهذا استشكله الكثير ولذلك قيل في رواية أنس: لم يجمع القرآن غير أربعة. لا يلزم من ذلك أن لا يكون أحد في ذلك الوقت شاركهم في حفظ القرآن ففي الصحيح في غزوة بئر معونة أن الذين قتلوا بها من الصحابة كان يقال لهم: القراء وكانوا سبعين رجلا، وإذا قيل قراء على عهد الصحابة والتابعين حينئذ صار أنه يحفظ القرآن كله عن ظهر قلب فكيف يقول أنس: غير أربعة.

وجاء أن غزوة بئر معونة قتل فيها سبعون من القراء وقد استنكر جماعة من الأئمة الحصر في الأربعة.

قال المازري رحمه الله تعالى: المازري والمازري بفتح الزاي وكسرها قال: لا يلزم من قول أنس: لم يجمعه غيرهم. أن يكون الواقع في نفس الأمر كذلك لا يلزم من ذلك أن يكون في نفس الأمر أنه لم يجمعه إلا الأربعة لماذا؟

لأن التقدير أنه لا يعلم أن سواهم جمعه، إنما أخبر عن علمه ومن علم حينئذ يقول: قد أخبر بماذا؟ بما يعلم أو من أخبر فإنما أخبر بما يعلم ولا يلزم أن ما لا يعلمه يكون منفيا بعلمه، أليس كذلك لا يلزم أن ما لا يعلمه أن يكون منفيا بعلمه بل يكون أربعة جمعوه ويعلم ذلك ولا يعلم أن عداهم قد جمعوا القرآن.

قال: لأن التقدير أنه لا يعلم أن سواهم جمعه وإلا فكيف الإحاطة بذلك مع كثرة الصحابة وتفرقهم في البلاد.

قال القرطبي رحمه الله: وإنما خص أنس الأربعة بالذكر لشدة تعلقه بهم دون غيرهم.

يعني: أراد أن يخص لفظ الأربعة بوصف خاص يميزهم عن غيرهم، والمراد أنه لا يحصر حفظت كتاب الله من الصحابة في

---

(١) شرح منظومة التفسير، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٨

الأربعة وإنما خص أنس الأربعة بالذكر لشدة تعلقه بهم دون غيرهم، أو لكونه في ذهنه دون غيرهم، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: **الجواب** عن حديث أنس من أوجه:

أولا: أنه لا مفهوم له لأنه عدد، لا مفهوم له فلا يلزم ألا يكون غيرهم جمعه.

الوجه الثاني: المراد لم يجمعه على جميع الوجوه والقراءات التي نزل بها إلا أولئك يعني لم يجمعه بقراءاته ووجهه إلا أولئك الأربعة وهذا محتمل لا **إشكال**.

الوجه الثالث: أن المراد بجمعه تلقيه من في الرسول – صلى الله عليه وسلم – لا بواسطة بخلاف غيره فيحتمل أنه بواسطة.

الرابع: المراد بالجمع الكتابة لم يجمعه إلا أربعة. مراد بالكتابة فلا ينفي أن غيرهم جمعه حفظا أما هؤلاء فجمعوه كتابة وحفظوه عن ظهر قلب.." (١)

"والآية التى بعدها تدل على التعيين قوله تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وتكون هذه الآية ناسخة، لقوله وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكِينٍ وهى منسوخة، وفيه **إشكال** وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله– فمن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا، للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح، **والجواب** عن **الإشكال** عند الرازى إن الاتصال فى التلاوة لا يوجب الاتصال فى النزول وهذا كما قاله الفقهاء فى عدة المتوفى عنها زوجها (١)، أن المقدم فى التلاوة هو الناسخ والمنسوخ متأخر، وهذا ضد ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ، وهو موجود فى القرآن الكريم.

قال فى الإيضاح (٢) الأشهر والمعول عليه فى هذه الآية أَيَّاماً مَعْدُوداتٍ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ [البقرة: ١٨٤]، إنها منسوخة بقوله تعالى شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ وَبَيِّناتٍ مِنَ الْهُدى وَالْفُرْقانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلى ما هَداكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ [البقرة: ١٨٥] فالناسخ والمنسوخ من القرآن، وهو كما قال الرازي صوم رمضان نسخ ما ثبت قبله من صيام عاشوراء أو غيره فهو نسخ للسنة بالقرآن، وشهود الشهر ناسخ للتخيير فى الصيام أو دفع الفدية، وهو نسخ قرآن بقرآن، فالرازى يعدها من نسخ القرآن للسنة الثابتة.

---

(١) الرازى: التفسير الكبير ٥/ ٧٣.

(٢) مكى بن أبى طالب: الإيضاح ١٢٥.." (٢)

"(٣٠) وهو إعطاء الحروف حقّها ... من صفة لها ومستحقّها

(٣١) وردّ كلّ واحد لأصله ... واللّفظ في نظيره كمثله

---

(١) شرح منظومة التفسير، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٨

(٢) النسخ عند الفخر الرازي، محمود محمد الحنطور ص/١١٤

(٣٠) قيل: أن هذا البيت يعتبر تعريفا لعلم التجويد، وما سبق نعت له أي التجويد هو إعطاء الحروف بعد إحسان مخارجها وتمكينها في محايزها حقها من كل صفة من صفاتها المتقدمة وإعطائها مستحقها من تفخيم وترقيق وسائر أوصافها الآتية، والفرق بين حق الحروف ومستحقها أن حق الحرف صفته اللازمة له من همس وجهر وشدة ورخاوة وغير ذلك من الصفات الماضية، ومستحقها ما ينشأ عن هذه الصفات كترقيق المستفل وتفخيم المستعلي ونحو ذلك من ترقيق الراءات وتفخيم بعضها، وكذلك حكم اللامات، ويدخل في الثاني ما ينشأ من اجتماع بعض الحروف إلى بعض مما حكموا عليه بالإظهار والإدغام والإخفاء والقلب والغنة والمد والقصر وأمثال

ذلك فالحق صفة اللزوم والمستحق صفة العروض هذا ولا يخفى أن إخراج الحرف من مخرجه أيضا داخل في تعريف التجويد كما صرح به الناظم في كتاب التمهيد فكان ينبغي أن يذكر فيه وقد أشرنا إلى **جواب** لطيف في ضمن تعريفه وهو أن الحروف لا تتحقق إلا باعتبار إخراجها من حيزها لكن يبقى فيه **إشكال** من جهة أن بعض الصفات أيضا مميزة لها.

(٣١) والمقصود (برد كل واحد لأصله) أي بيان مخرج كل واحد من الحروف فإن معناه أن التجويد هو رد كل واحد من الحروف لأصله أي صرفه إلى أصل من حيزه ومخرجه لكن يرد عليه أنه كان ينبغي أن يقدم بيان المخارج على الصفة لأن الأول بيان الحقيقة والماهية، والثاني بيان الصفة والكيفية، وغاية ما يتكلف في **الجواب** عنه أن يقال: الواو لمطلق الجمعية لا لإفادة الترتيب بين المتعاطفة، وقيل:

ورد كل واحد من الحروف لأصله أي حيزه من مخرجه. وقوله (واللفظ في نظيره) المراد بالنظير والمثل هنا واحد، وكان الأولى أن يقول واللفظ في شبيهه كمثله والكاف زائد والمعنى أن من التجويد أن يتلفظ في اللفظ الثاني مثل ما يتلفظ بمثله أولا، يعني أنه إذا أراد أن ينطق بالحرف مرققا أو مفخما أو مشددا أو مقصورا أو ممدودا أو مظهرا أو مدغما وأمثال ذلك جاء شبيهه مما يقتضي تلك الصفات السابقة فيتلفظ به بلا تفاوت لتكون القراءة على المناسبة والمساواة ولا يبعد أن يكون النظير." (١)

"يوم القيامة يَفْصِلُ [الممتحنة: ٦٠/ ٣] بينكم: يفصل (١) - يفصّل (٢) - يفصل (٣) - يفصّل (٤).

فإذا هم يَخِصِّمُونَ [يس: ٣٦/ ٤٩]: يخصّمون (٥) - يخصّمون (٦) - يخصّمون (٧) - يخصمون (٨).

بينما لا يمكن تحصيل الوجوه الآتية إلا من رسمين اثنين:

؟ جنات تجري من تحتها الأنهار؟ [التّوبة: ٩/ ١٠٠]: وهي قراءة ابن كثير.

جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهارُ: وهي قراءة الباقين.

الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً [التّوبة: ٩/ ١٠٧]: وهي قراءة نافع وأبي عامر وجعفر.

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً: وهي قراءة الباقين.

ويجب الإشارة هنا إلى أن التّخالف الذي وقع بين المصاحف إنما وقع في تسعة وأربعين موضعا فقط، وهي المواضع التي قمت بإحصائها في الفصل الخاص باختلاف مصاحف الأمصار (٩)، وأردت من خلال ذلك التأكيد على أن هذا

(١) الوافي في كيفية ترتيل القرآن الكريم، أحمد محمود عبد السميع الحفيان ص/٩٤

التّخالف لم ينشأ من غفلة النّساخ، أو ذهول عنهم، بل هو تخالف مقصود أراد به عثمان رضي الله عنه استيعاب سائر القراءات المتواترة التي أذن بها النّبي صلّى الله عليه وسلّم، وتلقّاها جمهور الصحابة عنه بالتّواتر.

ولكن يرد ثمة سؤال آخر: هل ابتليت الأمة بضياع هذه المواضع التسعة والأربعين بين عهد أبي بكر وعثمان حيث كانت الكتبة الأولى لا تؤدي هذه القراءات؟

واجواب عن هذا **الإشكال** من وجهين:

---

(١) قرأ بها نافع وابن كثير، وأبو عمرو، وأبو جعفر.

(٢) قرأ بها ابن عامر.

(٣) قرأ بها عاصم ويعقوب.

(٤) قرأ بها الباقون.

(٥) قرأ بها أبو جعفر.

(٦) قرأ بها ورش وابن كثير، وهشام، وقرأ أبو عمرو، باختلاس فتحة الخاء وتشديد الصاد.

(٧) قرأ بها ابن ذكوان، وعاصم، والكسائي، ويعقوب، وخلف.

(٨) قرأ بها حمزة.

(٩) انظر بحث اختلاف مصاحف الأمصار في كتاب (الشامل في القراءات) للمؤلف، إصدار دار الكلم الطيب بدمشق.." (١)

"رابعا- اقتضت حكمة الله تعالى أن تكون عامة أحكامه التي تضمنها كتابه المبين، **جوابا** عن أسئلة أو حلّا لمشكلات واقعة، حتى تكون أوقع في النفس وألصق بالحياة. وتلك وسيلة تربوية ظاهرة لا تحتاج إلى مزيد بيان لها.

وإنما سبيل ذلك أن تتدرج هذه الأحكام وآياتها في النزول تنتظر مناسباتها وظروفها.

ولذلك نجد أن الكثير من آي القرآن إنما نزل **جوابا** عن سؤال أو حلّا **لإشكال**، فمن الأول قوله تعالى:

وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتامى، قُلْ إِصْلاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ، وَإِنْ تُخالِطُوهُمْ فَإِخْوانُكُمْ ...

وقوله تعالى: يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً، فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحِيضِ ...

وقوله جلّ جلاله: يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفالِ، قُلِ الْأَنْفالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ .. ومن الثاني قوله تعالى:

وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ، وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ.

وقوله تعالى: إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراكَ اللَّهُ وَلا تَكُنْ لِلْخائِنِينَ خَصِيماً.

فقد نزل كلّ منها حلّا لمشكلة حدثت، ويطول بنا الحديث لو سردنا لك قصة كلّ منها.

خامسا- اقتضى التدرّج بالناس في التشريع أن يوجد ثمة ناسخ ومنسوخ، إذ ربّ حكم كانت المصلحة والرحمة بالناس

---

(١) القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، محمد الحبش ص/٩٣

تقتضي أخذهم به على مراحل، كتحريم الخمر مثلا، فقد اكتفى القرآن في أول الأمر ببيان أن أضراره أكثر من فائدته، وذلك في قوله تعالى: يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ، قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما، حتى إذا استقرّ في النفوس." (١)

"ب- ويعترضنا هنا **إشكال** لا يسعنا التغاضي عنه، هو قلة نقول الحاكم عن تفسير القاضي عبد الجبار إذا قيست بنقوله عن التفاسير الثلاثة السابقة، في حين كان من المتوقع أو المفروض أن يكون دائم النقل عنه كثير الاستشهاد بآراء القاضي فيه وتأويلاته، نظرا لمكانة القاضي عنده، وأخذه عن تلامذته، واعتداده بآرائه في كثير من مسائل الفقه والكلام.

والجواب عن ذلك: أن القاضي نفسه إنما اعتمد في تفسيره على تفسير شيخه أبي علي الجبائي، ولم يخالفه فيما يبدو مخالفة تذكر، يدل على ذلك- بعد أن افتقدنا تفسير القاضي- ما نجده في كتابه «اعجاز القرآن» - أحد أجزاء المغنى- من النقول عن مقدمة تفسير أبي علي، وإحالته فيه على كتب شيخه في علوم القرآن، منها كتابه: نقض الدامغ «١»، الذي رد فيه أبو علي على ابن الراوندي طعنه على القرآن بالتناقض، قال القاضي: «وقد تقصّى شيخنا أبو علي القول في ذلك- أي في بيان فساد ما يتعلقون به من التناقض في القرآن- في نقض كتاب الدامغ، وشفى الصدر رحمه الله بما أورده، وقد نبهنا على الأصل في ذلك، ولولا أن الكلام يطول لذكرنا بعضه ... » ثم قال: «ونحن نورد اليسير مما أورده ابن الراوندي وادعى به المناقضة، ليعرف به

---

(١) جاء اسم كتاب ابن الراوندي في مقدمة التحقيق القيمة التي صدر بها المحقق الفاضل الأستاذ السيد أحمد صقر كتاب «إعجاز القرآن للباقلاني»:

«الدافع» ولم ينبه الأستاذ المحقق إلى هذا السهو في جدول التصويب، تاركا لبعضهم فيما يبدو مجالا «للبحث» ...." (٢)

"أمره، فيكون استثناء منقطعا. وثالثها: تقديره: لا يخاف لدي المرسلون إنما الخوف على من سواهم إلا من ظلم، فمن بدل حسنا بعد سوء. وقيل:

«إلا» معنى الواو، كقوله (لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا) تقديره: فلا على من ظلم ثم تاب. وقيل: «إلا» بمعنى «أما» يعني: أما من ظلم ثم بدل حسنا فلا خوف عليه أيضا».

٥ - أفاد الحاكم في موضوع «الإعراب» من مصادر خاصة بإعراب القرآن ومعانيه وكتب أخرى، فوق مصادره العامة التي تحدثنا عنها فيما تقدم، وما تزال أسماء الزجاج والفراء وأبي عبيدة والأخفش وابن السراج تتردد في أكثر هذه الفقرات، كما تتردد أسماء الكسائي وقطرب وسيبويه، إلى جانب الاحتجاج الدائب بمذهب الكوفيين والبصريين.

٦ - ونكتفي فيما يلى ببعض الشواهد الموجزة التي تولى فيها- رحمه الله- حل بعض **الإشكالات**:

قال في قوله تعالى (فَأْتِيا فِرْعَوْنَ فَقُولا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعالَمِينَ) «١»:

---

(١) من روائع القرآن، رمضان البوطي ص/٣٥

(٢) الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير، عدنان زرزور ص/١٦٣

«ومتى قيل: كيف قال إنا رسول وهما اثنان؟ فجوابنا: فيه وجوه:

أحدها معناه: كل واحد رسول. وثانيها أنه مصدر يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث، كأنه قيل: ذو رسالة، قال الشاعر:

لقد كذب الواشون ما بحث عندهم ... بسر ولا أرسلتهم برسول

أي برسالة، عن الفراء. وذكر أن الرسول يكون في معنى

(١) الآية ١٦ سورة الشعراء، ورقة ٣/ و.." (١)

"١٥ – عند ترجيحي لأحد الأقوال أحاول تفنيد الأقوال الأخرى كلها إن استطعت، فإن لم أستطع فندت بعضها، وتركت الأقوال الباقية مرسلة بلا جواب، لأن القول إذا بان صوابه بالأدلة اليقينية صار الجواب عنه من باب النافلة، والتبرع.

١٦ – أكثرت من نقول العلماء في بحثي لأن هذا مما يزيد الأسباب رسوخا وتثبيتا.

١٧ – إن كان في الأسباب إشكالات علمية لا تمس النزول، ذكرتها، وأجبت عنها.

١٨ – بعد الفراغ من الدراسة ذكرت عنوانا سميته (النتيجة) ذكرت فيه خلاصة ما انتهيت إليه، والأسباب التي دعتني إلى اختيار هذه النتيجة.

١٩ – في غالب دراستي للأسباب اعتمدت الكتب الآتية كمراجع ثابتة:

أ – جامع البيان للطبري. ت ٣١٠ هـ.

ب – معالم التنزيل للبغوي. ت ٥١٦ هـ.

جـ – أحكام القرآن لابن العربي. ت ٥٤٣ هـ.

د – المحرر الوجيز لابن عطية. ت ٥٤٦ هـ.

هـ – الجامع لأحكام القرآن للقرطبي. ت ٦٧١ هـ.

و تفسير القرآن العظيم لابن كثير. ت ٧٧٤ هـ.

ز – تيسير الكريم الرحمن للسعدي. ت ١٣٧٦ هـ.

ح – أضواء البيان للشنقيطي. ت ١٣٩٣ هـ.

ط – التحرير والتنوير لابن عاشور. ت ١٣٩٣ هـ.

وإنما اخترت هذه المراجع بخصوصها لأمور:

الأول: أن مناهج مؤلفيها متباينة، وهذا التباين يفتح آفاقا أرحب للدارس.

الثاني: أن عامة هؤلاء المؤلفين ينزعون إلى الاجتهاد وترك التقليد.

(١) الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير، عدنان زرزور ص/٣٦٧

الثالث: أن عصور مؤلفيها تمتد من القرن الرابع إلى العصر الحاضر.
٢٠ – قمت بشرح الألفاظ الغريبة في الأحاديث، معتمدا في ذلك على كتاب النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير باعتباره معنيا بألفاظ الأحاديث، فإن لم أجده فيه رجعت إلى لسان العرب لابن منظور لكونه." (١)
"الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم (١٨٨).
فأزال ابن عباس – رضي الله عنهما – **الإشكال** من قلبه ببيان سبب نزولها وأنها ليست كما يظن مروان.
أقول إذا كانت هذه **الإشكالات** تقع من هؤلاء الأكابر مع رسوخهم في الدين والعلم، فكيف الظن بمن بعدهم من الذين لم يدركوا ما أدرك هؤلاء السابقون من الخير والدين، ولم تسعفهم علومهم في فهم شيء من أسباب النزول بتة، ولم تنطلق ألسنتهم بلغة القرآن والسنة.
أليس هؤلاء أحوج ما يكونون إلى فهم أسباب النزول أجمع والعناية بها ليتمكنوا من فهم معاني القرآن، وفيم نزل، وفيم أريد به؟
والجواب: بلى وفي ظني وتقديري القاصرين أن حاجتهم ماسة للجميع وليس للآيات المشكلة فحسب؛ لأن السحب بينهم وبين فهم القرآن جد كثيفة.
وقد تحدث ابن عاشور عن أهمية أسباب النزول ومكانتها في مقدمة تفسيره حيث قال: إن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه؛ لأن فيها بيان مجمل أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسيرا، ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة، التي بها تأويل الآية أو نحو ذلك، ففي صحيح البخاري أن مروان بن الحكم أرسل إلى ابن عباس يقول: لئن كان كل امرئ فرح بما أتى، وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لنعذبن أجمعون، يشير إلى قوله تعالى: (لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم (١٨٨)، فأجاب ابن عباس قائلا: إنما دعا النبي – صلى الله عليه وسلم –، اليهود، فسألهم عن شيء فكتموه إياه، وأخبروه بغيره فأروه أنهم قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أتوا من كتمانهم ثم قرأ ابن عباس: (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ...) الآية.
وفي الموطأ عن هشام بن عروة بن الزبير عن أبيه أنه قال: قلت لعائشة أم المؤمنين وأنا يومئذ حديث السن: أرأيت قول الله تعالى: (إن الصفا والمروة." (٢)
"قال القرطبي: (اتفق العلماء على أنها نزلت فيمن مات وهو يصلى إلى بيت المقدس) اهـ.
وقال السعدي: (ودخل في ذلك من مات من المؤمنين قبل تحويل القبلة، فإن الله لا يضيع إيمانهم، لكونهم امتثلوا أمر الله وطاعة رسوله في وقتها) اهـ.
وقال ابن بطال: (لا خلاف بين أهل التفسير أن هذه الآية نزلت فى صلاتهم إلى بيت المقدس) اهـ.

---

(١) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ١٤/١
(٢) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ٢٣/١

وإذا كان قد تبين ضعف وشذوذ رواية ابن ماجه فإن الثابت في سبب نزول الآية أن الصحابة – رضي الله عنهم – هم الذين استشكلوا الأمر وليس رسول الله – صلى الله عليه وسلم – هو الذي سأل جبريل – عليه السلام – فأنزل الله الآية. كما دلت على هذا رواية ابن ماجه.

وهنا **إشكالان** يحسن إيرادهما **والجواب** عنهما:

الأول: كيف قال البراء – رضي الله عنه – رجال قتلوا ولم يقع قبل تحويل القبلة قتال؟

فالجواب: قال ابن حجر: (ذكر القتل لم أره إلا في رواية زهير، وباقي الروايات إنما فيها ذكر الموت فقط، ولم أجد في شيء من الأخبار أن أحدا من المسلمين قتل قبل تحويل القبلة، لكن لا يلزم من عدم الذكر عدم الوقوع، فإن كانت هذه اللفظة محفوظة فتحمل على أن بعض المسلمين ممن لم يشتهر قتل في تلك المدة في غير الجهاد ولم يضبط اسمه لقلة الاعتناء بالتاريخ إذ ذاك) اهـ.

الثاني: كيف قال الله: (وما كان الله ليضيع إيمانكم) فأضاف الإيمان إلى الأحياء المخاطبين، والقوم المخاطبون إنما كانوا أشفقوا على إخوانهم الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس؟.

فالجواب: قال الطبري: (إن القوم وإن كانوا أشفقوا من ذلك فإنهم أيضا." (١)

"وابن كثير والطاهر بن عاشور لكن بعد النظر والتأمل تبين أن بين السببين اختلافا، فهل يمكن الجمع بينهما أو لا بد من الترجيح؟

أنا لم أجد من أهل العلم من تطرق لهذا ونظر فيه لكن لعل من أمثل ما يجمع به بين السببين أن يقال: إن ابن عباس – رضي الله عنهما – علم ما حصل في القصة المذكورة التي رواها ابن عمر ثم ساقها على وجه الإجمال كما في حديثه، لكن يعكر على هذا أن المذكور في حديث ابن عباس أسواق الجاهلية المشهورة وفيها البيع والشراء بخلاف المذكور في حديث ابن عمر فإنه الإجارة وبدون ذكر الأسواق.

ويمكن أن يقال بأن مراد ابن عباس بقوله: (فنزلت) ليس النزول المصطلح عليه عند العلماء وهو النزول عند حدوث واقعة أو إيراد سؤال فنزلت الآية **جوابا** لهذا لكن مراده أن الجمع بين التجارة والعبادة في الحج يتناول حكمه لفظ الآية وأنه مما أذن الله فيه لكن يعكر على هذا قوله: فتأثموا أن يتجروا في المواسم فنزلت. فإن هذا اللفظ لا يسعف هذا الفهم.

فإذا تعذر الجمع بينهما فلا بد من الترجيح وحينئذ هل يقدم حديث ابن عباس – رضي الله عنه – لأن راويه البخاري، بخلاف حديث ابن عمر فراويه أحمد وأبو داود وقد أجمعت الأمة على أن أصح كتاب بعد كتاب الله تعالى الجامع الصحيح للبخاري؟

يشكل على هذا أن حديث ابن عمر صحيح لا مطعن فيه بوجه من الوجوه.

فما **الجواب** الفصل لحل هذا **الإشكال؟**

فالجواب: أن الحديث المقدم في السببية هو حديث ابن عمر – صلى الله عليه وسلم – وبيان ذلك أن الحديث فصل

---

(١) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ٢٢٢/١

الحديث تفصيلا يدل على الضبط والإتقان فقول ابن عمر – رضي الله عنهما –: جاء رجل إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – فسأله عن الذي سألتني. يبين." (١)

"أن سؤاله كسؤال النبي – صلى الله عليه وسلم – فالقضية فيها سؤال، والسؤال أيضا عن الكراء في الحج ثم قوله: فلم يجبه حتى نزل عليه جبريل بهذه الآية، دليل صريح على أن الآية نزلت بسبب سؤال الرجل.

وقوله: فدعاه النبي – صلى الله عليه وسلم – دليل على ما تقدم إذ لو كانوا جماعة كما في حديث ابن عباس لما قال الراوي (دعاه).

ثم مما يؤيد هذا ويؤكده أن الأسواق الثلاثة تنتهي، قبل الحج وحينئذ تنفك التجارة عن العبادة فلا يبقى إشكال يسأل عنه.

فإن قيل: كيف قال ابن عباس: (فتأثموا فنزلت الآية)؟

فالجواب: ربما فهم ابن عباس هذا من قوله تعالى: (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) والجناح هو الإثم والحرج كما في قوله تعالى: (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ...) الآية.

* النتيجة:

أن سبب نزول الآية هو حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – في قصة سؤال الرجل لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن الكراء في الحج، فلم يجبه حتى نزل عليه جبريل – عليه السلام – بهذه الآية، والآية بعموم لفظها تتناول جميع التجارات في الحج وليست مقصورة على صورة السبب وذلك لصحة سند الحديث، وتصريحه بالنزول، وموافقته للفظ الآية والله أعلم.

* * * * *." (٢)

"بعرفات، فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه – صلى الله عليه وسلم – أن يأتي عرفات ثم يقف بها ثم يفيض منها، فذلك قوله تعالى: (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس).

* دراسة السبب:

هكذا جاء في سبب نزول الآية وقد أورد ذلك جمهور المفسرين وجعلوه سببا لنزولها منهم الطبري والبغوي وابن العربي وابن عطية والقرطبي وابن كثير والشنقيطي وابن عاشور.

قال ابن العربي: (وقد اختلف الناس في المراد بهذه الإفاضة على قولين:

أحدهما: أن المراد به من عرفات مخالفة لقريش، قاله الجماعة.

الثاني: المراد به من المزدلفة إلى منى، قاله الضحاك وإنما صار إلى ذلك لأنه رأى الله تعالى ذكر هذه الإفاضة بعد ذكره الوقوف بالمشعر الحرام، والإفاضة التي بعد الوقوف بالمشعر الحرام هي الإفاضة إلى منى). اهـ.

وقد اختلف العلماء في الجواب عن هذا الإشكال على أقوال:

(١) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ٢٥٦/١

(٢) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ٢٥٧/١

الأول: (أن هذا من المقدم الذي معناه التأخير، والمؤخر الذي معناه التقديم، قاله الطبري). اهـ.

والمعنى على هذا: ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس فإذا أفضتم من عرفات مع الناس فاذكروا الله عند المشعر الحرام.

الثاني: (أن لفظة ثم للترتيب الذكري بمعنى عطف جملة على جملة وترتيبها عليها في مطلق الذكر ونظيره قوله تعالى: (فك رقبة (١٣) أو إطعام في يوم ذي مسغبة (١٤) يتيما ذا مقربة (١٥) أو مسكينا ذا متربة (١٦) ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة (١٧). ومنه قول الشاعر:." (١)

"الأنصارية)، فدعيت فتلا عليها هذه الآية: (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) صماما واحدا.

فسياق أم سلمة لهذا الحديث يقارب كثيرا حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - مما يشير إلى أن القصة في الحديثين واحدة، وهي في سياق أم سلمة أتم وأوفى كيف لا وقد وقعت في بيتها، وهي راويتها من غير واسطة، وقد أشار الحديث إلى حقيقتين هامتين:

الأولى: أن حديث أم سلمة - رضي الله عنها - لم يتعرض للنزول أعني قوله: (فأنزل) وإنما فيه أنه تلا عليها الآية فقط، وهذا كالتذكير لها بحكم نازل سابق.

وإذا كان الأمر كذلك فان قول ابن عمر: فأنزل الله تعالى: (نساؤكم حرث لكم) إما أن يكون من تصرف الرواة، أو يكون من قول ابن عمر، ولم يرد به النزول المصطلح عليه، وإنما أراد أن لفظ الآية يتضمن حكم هذه المسألة، أو ربما ظن أنها نزلت بسبب ذلك وليس الأمر كذلك.

الثانية: أن أم سلمة - رضي الله عنها - ذكرت في حديثها قول اليهود: من جبى خرج ولده أحول، وهذا يدل على أن أصل **الإشكال** عند الأنصار ناشئ من اعتقاد اليهود في ذلك.

أما حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - عند أبي داود في توهيمه لابن عمر - رضي الله عنهما - **فالجواب** عنه **كالجواب** عما رواه النسائي عن نافع عن ابن عمر سواء بسواء، لأن شأن الحديثين واحد لوجهين:

الأول: أن في حديث ابن عباس قالت: إنما كنا نؤتى على حرف، وفي حديث ابن عمر: وكانت نساء الأنصار إنما يؤتين على جنوبهن.

الثاني: أن في حديث ابن عباس: أن الأنصار يقتدون بأهل الكتاب، وفي حديث ابن عمر: فإذا هن قد كرهن ذلك وأعظمنه، وسبب الكراهة." (٢)

"وهذا يخالف النص الصحيح الصريح من سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على أن المراد بالصلاة الوسطى صلاة العصر فقد أخرج الشيخان واللفظ لمسلم عن علي - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم الأحزاب: (شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا) ثم صلاها بين العشائين بين المغرب والعشاء.

---

(١) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ١/٢٥٩

(٢) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ١/٢٧٦

وبهذا يتبين أن حديث زيد بن ثابت غير محفوظ فلا يستقيم الاحتجاج به على السببية، إذ مقتضى الاستدلال به أن نضرب بكتاب الله سنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – الصحيحة وهذا أمر يبرأ منه من له أدنى حظ من علم أو إيمان والله المستعان.

وعند النظر في حديث زيد بن أرقم – رضي الله عنه – يظهر لنا **الإشكال** التالي:

وهو أن ظاهر الحديث أن تحريم الكلام في الصلاة إنما كان في المدينة لأن الآية مدنية بالاتفاق وهذا يخالف بظاهره حديث ابن مسعود – رضي الله عنه – فقد روى الشيخان عنه – رضي الله عنه – قال: كنا نسلم على النبي – صلى الله عليه وسلم – وهو يصلي فيرد علينا فلما رجعنا من عند النجاشي، سلمنا عليه فلم يرد علينا فقلنا: يا رسول الله، إنا كنا نسلم عليك فترد علينا؟ قال: إن في الصلاة شغلا.

وهذا يدل على أن تحريم الكلام في الصلاة سابق للهجرة إلى المدينة لأن هجرتهم إلى الحبشة قبلها قطعا فما **الجواب؟**

فالجواب من خمسة أوجه:

أولا: (أن زيد بن أرقم أراد بقوله: كان الرجل يكلم أخاه في حاجته في الصلاة، الإخبار عن جنس الكلام واستدل على تحريم ذلك بهذه الآية بحسب ما فهمه منها.." (١)

"**والإشكال** الذي يرد هنا أن يقال: ما هي الإضافة التي جاءت بها آية النساء الثانية؟ أو قل ما الفرق بين الآيتين؟

فالجواب: ابن كثير – رحمه الله – قال: (والمقصود أن الرجل إذا كان في حجره يتيمة يحل له تزويجها، فتارة يرغب في أن يتزوجها فأمره الله أن يمهرها أسوة أمثالها من النساء فإن لم يفعل فليعدل إلى غيرها من النساء فقد وسع الله – عز وجل – وهذا المعنى في الآية الأولى التي في أول السورة.

وتارة لا يكون فيها رغبة لدمامتها عنده أو في نفس الأمر فنهاه الله – عز وجل – أن يعضلها عن الأزواج خشية أن يشركوه في ماله الذي بينه وبينها) اهـ.

وقال السعدي: (قوله: (وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن) هذا إخبار عن الحالة الموجودة الواقعة في ذلك الوقت، فإن اليتيمة إذا كانت تحت ولاية الرجل بخسها حقها، وظلمها، إما بأكل مالها الذي لها، أو بعضه، أو منعها من التزوج لينتفع بمالها، خوفا من استخراجه من يده إن زوجها، أو يأخذ من مهرها الذي تتزوج به، بشرط أو غيره، هذا إذا كان راغبا عنها.

أو يرغب فيها وهي ذات جمال ومال، ولا يقسط في مهرها بل يعطيها دون ما تستحق) اهـ.

والظاهر والله أعلم أن ما ذكره ابن كثير والسعدي – رحمهما الله – هو الحق الذي لا ينبغي العدول عنه، والقول بغيره.

وبيان ذلك أن يقال إن الله تحدث عن نكاح اليتامى من النساء في آيتين من نفس سورة النساء هما قوله تعالى: (وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ..) وقوله: (ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن ..) وبعيد عن بلاغة القرآن وفصاحته أن يكون حديث الآيتين عن معنى واحد يتكرر فيهما، فإن هذا نقص

---

(١) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ٢٨٨/١

في كلام البشر فكيف بكلام الله جل وعلا؟

فإن قيل: الثاني مؤكد للأول، فما **الجواب؟**." [1]

"**فالجواب**: نعم فقد قال ابن عطية في قوله: (تريدون عرض الدنيا) (المراد ما أخذ من الأسرى من الأموال) اهـ.

وقال في موضع آخر: (والذي أقول في هذا أن العتب لأصحاب النبي – صلى الله عليه وسلم – بقوله: (ما كان لنبي ...) إلى قوله: (عظيم) إنما هو على استبقاء الرجال وقت الهزيمة رغبة في أخذ المال منهم) اهـ.

فتأمل قوله: (إلى قوله (عظيم) إنما هو على استبقاء الرجال رغبة في أخذ المال منهم، فإن هذا عين ما وقع فيه **الإشكال**.

الثاني: ماذا أفاد قوله تعالى: (فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ...)؟

فالجواب: أنه لما وقع التوبيخ عليهم لأخذهم الفداء تحرجوا حتى من الغنيمة فأمسكوا عنها فبين الله لهم حلها بقوله: (فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا). فأمرهم بالأكل وأحله وطيبه.

فإن قال قائل: أفلا يمكن أن يكون الله قد أحل الغنائم بهذه الآية؟

فالجواب: هذا لا يقال فقد تقدم حديث ابن عباس عند نزول قوله: (يسألونك عن الأنفال) فقد اختلف المشيخة والفتيان في المغنم حتى أنزل الله الآية، والقصة متقدمة لأن الذي نزل عليها أول السورة.

بل ذهب بعض أهل العلم إلى أن حل الغنائم قد تقدم قصة بدر، قال ابن العربي: (وقد كانوا غنموا أول غنيمة في الإسلام حين أرسل النبي – صلى الله عليه وسلم – عبد الله بن جحش في رجب مقفله من بدر الأولى، إلى أن قال ... وعزل عبد الله لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – خمس الغنيمة، وقسم سائرها بين أصحابه) اهـ.

قال ابن عطية مؤيدا: (وكذلك ذكروا في هذه الآيات تحليل المغانم لهذه الأمة ولا أقول ذلك لأن حكم الله تعالى بتحليل المغنم لهذه الأمة قد كان تقدم قبل بدر وذلك في السرية التي قتل فيها عمرو بن الحضرمي) اهـ." [2]

"يختلفوا في أن الإيمان مع الجهاد أفضل من مجرد السقاية والعمارة وإنما اختلفوا في أي الأعمال أفضل بعد الإسلام وقد نصوا على ذلك في الحديث وأيضا: فلا يليق أن يقال لهم في هذا الذي اختلفوا فيه (والله لا يهدي القوم الظالمين) وأيضا: فإن الآيات التي قبل هذه الآية من قوله تعالى: (ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله ..) تدل على أن الخطاب مع المشركين فتعين **الإشكال**، فلينظر في التخلص منه، ويمكن أن يتخلص منه بأن يقال: إن بعض الرواة تسامح في قوله: فأنزل الله الآية وإنما قرأ النبي – صلى الله عليه وسلم – على عمر الآية حين سأله فظن الراوي أنها نزلت حينئذ وإنما استدل بها النبي – صلى الله عليه وسلم – على أن الجهاد أفضل مما قال أولئك الذين سمعهم عمر فاستفتى لهم فتلا عليه ما كان قد أنزل عليه في المشركين لا أنها نزلت في هؤلاء) اهـ.

وقد نقل القرطبي المفسر عنه الحجة الأولى **وجوابه** الذي ذكره، وقد سبقهما إلى هذا الطبري كما يفهم من كلامه، لكنه لم يذكر حجة وسأتناول حجج القرطبي بالمناقشة:

---

(١) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ١/٤٤٧

(٢) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ١/٥٧٦

أما حجته الأولى: فخلاصتها أن المسلمين اختلفوا في الأفضل بعد الإسلام، أما الآية فلا تتفق مع اختلافهم على حد قوله؛ لأنها جردت السقاية والعمارة من الإيمان وقرنت الجهاد بالإيمان، إذن **فالإشكال** **والجواب** مختلفان.

والجواب: أن الجهاد لا يتصور بدون الإيمان، فكيف يجاهد من لم يؤمن، وأما العمارة والسقاية فتقعان بدون الإيمان والدليل وجودهما في الواقع على عهده – صلى الله عليه وسلم – وعدم ذكر الإيمان مع السقاية والعمارة في الآية ليس ذكرا للعدم، وإنما حكاية للواقع والممكن.

أما حجته الثانية: فلأن الله ختم الآية بقوله: (والله لا يهدي القوم الظالمين) وهذا لا يناسب المتحدثين.

فالجواب: وما يدريك فلعل الله اطلع على قلوب أولئك فعلم من بعضهم ميلا إلى السقاية والعمارة مع الرغبة في الدعة والسلامة لا أنه كان يخفى عليهم." (١)

"– عليه الصلاة والسلام – أن هذا يسوغ له مع عمه فبين الله له عذر إبراهيم – عليه الصلاة والسلام –.

ومما يدل على أن القصة سبب النزول قوله: (أما والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك) فالنبي – صلى الله عليه وسلم – كان يخشى النهي ويتوقعه، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يتأخر النزول هذا الزمن الطويل؛ لأن براءة من آخر القرآن نزولا، أو يتأخر النهي حتى يزور قبر أمه، هذا بعيد.

ثم أيضا مما يدل على أن زيارته لقبر أمه لا صلة لها بالموضوع، أن استغفاره لعمه كان اتباعا لإبراهيم – عليه السلام – في استغفاره لأبيه، وهذا الاتباع في تلك الخصلة قد انقطع بنزول آية الممتحنة: (إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك وما أملك لك من الله من شيء) والآية مدنية، وزيارة قبر أمه كان بعد الهجرة بل بعد إسلام أبي هريرة لأنه راوي الحديث، والله ينهى عن اتباع إبراهيم في تلك الخصلة، ويبين أنه ليس أسوة فيها، فكيف يستغفر وبين يديه ما ترى؟

فإن قال قائل: ما تقول في استئذانه ربه أن يستغفر لأمه، وأنت تقول إن الآية نزلت في أبي طالب في مكة فكيف طلب الإذن؟

فالجواب: أن طلب الإذن لا يكون إلا من ممنوع، ولهذا قبل أن ينزل المنع قال: أما والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك.

ثم إن طلب الإذن في استغفاره لأمه بعد نزول الآية في أبي طالب ليس فيه **إشكال** لأن أبا طالب أدرك الدعوة والرسالة فلم يؤمن بخلاف أمه التي ماتت وله ست سنين فظن – عليه الصلاة والسلام – أن هذا الفرق مؤثر فاستأذن ربه في الاستغفار لها، فنهاه الله عن ذلك بدون قرآن.

* النتيجة:

أن استغفار رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لعمه أبي طالب هو سبب نزول الآيتين الكريمتين، لصحة سنده، وموافقته لسياق القرآن، وميل جمهور العلماء إليه وتصريحه بالنزول والله أعلم.." (٢)

---

(١) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ٥٨٣/١

(٢) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ٦١٤/١

"وقال ابن عطية: (فمعنى الآية: ألا إنهم يسرون العداوة ويتكتمون بها لتخفى في ظنهم عن الله، وهو تعالى حين تغشيهم بثيابهم وإبلاغهم في التستر يعلم ما يسرون) اهـ.

وقال ابن كثير: (وعود الضمير إلى الله أولى لقوله: (ألا حين يستغشون ثيابهم يعلم ما يسرون وما يعلنون) اهـ.

وقال السعدي: (ليستخفوا منه) أي من الله، فتقع صدورهم حاجبة لعلم الله بأحوالهم، وبصره لهيئاتهم) اهـ.

وقال الشنقيطي: (والضمير في قوله: (منه) عائد إلى الله تعالى في أظهر القولين) اهـ.

فإن قال قائل: ألا يمكن أن يكون مشركو مكة هم الذين كانوا يفعلون هذا؟

فالجواب: لا يمكن (لأن المشركين يومئذ لم يكونوا مصانعين للنبي - صلى الله عليه وسلم -) اهـ ..

ثم يبقى الإشكال الآخر وهو أن الضمير يعود على الله وليس على رسوله - صلى الله عليه وسلم - وحينئذ ينتهي القول الثاني أيضا، وهو نزولها في المنافقين لأن الآية مكية، ولأن الضمير يعود على الله وليس على رسوله - صلى الله عليه وسلم -.

القول الثالث: أنها تتحدث عن المشركين، ومحاولة استتارهم عن الله جل وعلا.

قال القرطبي: (قوله تعالى: (ألا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه) أخبر عن معاداة المشركين للنبي - صلى الله عليه وسلم - والمؤمنين، ويظنون أنه تخفى على الله أحوالهم) اهـ.

وقال السعدي: (يخبر تعالى عن جهل المشركين وشدة ضلالهم أنهم يثنون صدورهم أي يميلونها (ليستخفوا منه) أي: من الله فتقع صدورهم حاجبة لعلم الله بأحوالهم وبصره لهيئاتهم.

قال تعالى - مبينا خطأهم في هذا الظن - (ألا حين يستغشون ثيابهم) أي." (١)

"٤ - أن الآية لو نزلت بسبب حديث ابن عباس، فلماذا يعيد اليهود السؤال عن ذلك بالمدينة مرة ثانية، لا سيما أن اليهود قد علموا جواب الله للمشركين في مكة حسبما يدل عليه حديث ابن عباس ولهذا قالوا بعد نزول الآية: أوتينا علما كثيرا، أوتينا التوراة.

وبهذا يظهر ويتبين أن سبب نزول الآية الكريمة هو حديث ابن مسعود لما تقدم.

بقي أن أجيب عن أدلتهم في الجمع بين السببين وخلاصتها:

أن الآية نزلت عليه في المدينة مرة ثانية، وهذا غريب، إذ ما الفائدة؟

وما هي الحكمة أن تنزل عليه الآية مرة ثانية، وهي محفوظة في صدره،؟ مع أنه لا يوجد دليل يدل على تكرر النزول، والأصل عدمه.

ولو كانت الآية قد نزلت قبل ذلك لأجابهم بها حين سألوه عن الروح، ولم ينزل الوحي لذلك.

الثانية: أنه نزل عليه الوحي بأن يجيبهم عما سألوه بالآية المتقدم إنزالها عليه، وأضاف ابن عاشور: (أن النبي ظن أنهم أقرب من قريش إلى فهم معنى الروح) وهذا أغرب من سابقه والأمر لا يخلو من حالين:

---

(١) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ٢/٦٢١

الأولى: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – يعلم أن قريشا أخذوا السؤال من اليهود كما دل عليه حديث ابن عباس وحينئذ **فالجواب** للفريقين، وعلى هذا ينتفي تعليل ابن عاشور.

الثانية: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لا يعلم أن قريشا أخذوا السؤال من اليهود وهذا بعيد لأن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يعرف ما عند قومه من العلم، وما عند غيرهم من أهل الكتاب، ويعلم الصلات بين الطرفين حق العلم، وإذا كان كذلك فلماذا لم يتلو الآية على اليهود حين سألوه، واضطر لانتظار الوحي؟

وإذا كنا نقول بأن سبب النزول حديث ابن مسعود فإنه ينتفي الاحتمال ويرتفع **الإشكال** ويندفع الحالان.

* النتيجة:

أن سبب نزول الآية الكريمة حديث ابن مسعود لصحة سنده، وموافقته لسياق القرآن، واحتجاج أكثر المفسرين به والله أعلم.

* * * * *". (١)

"بقوله تعالى: (ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم) فما الفائدة من قطع النسب هنا مرة أخرى بقوله: (ما كان محمد أبا أحد من رجالكم)؟

فالجواب: يمكن أن يقال إن قوله: (ادعوهم لآبائهم) الغرض منها قطع التبني المشهور بين الناس.

ولما ذكر نكاح زيد إياها وتزويجها برسول الله – صلى الله عليه وسلم – في قوله: (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها) أشكل هذا على بعض الناس باعتبار أن التبني وإن أبطله الله إلا أن زيدا كان ابنه في السابق فكيف تزوج امرأته؟

فبين الله – عز وجل – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لم يكن أبا أحد قط من رجالكم لا في السابق ولا في الحاضر سواء أكان زيدا أم غيره. بقوله: (ما كان) وحينئذ يكون الغرض من النفي هنا دفع **الإشكال** الناتج عن تزوجه بزينب امرأة مولاه، وبهذا يظهر الفرق بين الآيتين.

لكن يبقى النظر هل قال أحد: تزوج حليلة ابنه؟

الظاهر – والله أعلم – أن هذا إما أن يكون وقع. أو كان النبي – صلى الله عليه وسلم – يخشاه؛ لأن عددا من مقاطع الآيات تشير إلى هذا مثل قوله تعالى: (وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه) وقوله: (ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له)، وقوله: (الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا الله) وهذه المقاطع كلها في آية التزوج وما بعدها مما يدل عل أن الخشية من الناس كانت بسببها.

* النتيجة:

أن الحديث المذكور لا يصح أن يكون سببا لنزولها لما فيه من الضعف الشديد، لكن سياق الآيات، وأقوال المفسرين يدل

---

(١) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ٢/٦٧٣

على أن لهذا الكلام أصلا والله أعلم.

* * * * *." (١)

"الرضوان (وهو الذي كف أيديهم عنكم) يعني أن الله كف أيدي المشركين الذين كانوا خرجوا على عسكر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالحديبية يلتمسون غرتهم ليصيبوا منهم فبعث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأتي بهم أسرى فخلى عنهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومن عليهم ولم يقتلهم) اهـ.

وقال السعدي: (وهو الذي كف أيديهم) أي أهل مكة (عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة من بعد أن أظفركم عليهم) أي: من بعد ما قدرتم عليهم، وصاروا تحت ولايتكم بلا عقد ولا عهد، وهم نحو ثمانين رجلا، انحدروا على المسلمين ليصيبوا منهم غرة فوجدوا المسلمين منتبهين فأمسكوهم فتركوهم ولم يقتلوهم رحمة من الله بالمؤمنين إذ لم يقتلوهم) اهـ.

وقال ابن عاشور: (اتفق المفسرون الأولون على أن هذا الكف وقع في الحديبية). اهـ. وأما **الجواب** عن حديث المسور بن مخرمة ومروان في نزول الآية في قصة أبي جندل وأبي بصير فقد قال ابن حجر مجيبا عن هذا **الإشكال**: (قوله: فأنزل الله تعالى: (وهو الذي كف أيديهم عنكم) كذا هنا، وظاهره أنها نزلت في شأن أبي بصير، وفيه نظر، والمشهور في سبب نزولها ما أخرجه مسلم من حديث سلمة بن الأكوع ومن حديث أنس بن مالك أيضا، وأخرجه أحمد والنسائي من حديث عبد الله بن مغفل بإسناد صحيح أنها نزلت بسبب القوم الذي أرادوا من قريش أن يأخذوا من المسلمين غرة فظفروا بهم، فعفا عنهم النبي - صلى الله عليه وسلم - فنزلت الآية) اهـ.

* النتيجة:

أن الأحاديث المذكورة معنا باستثناء حديث المسور ومروان سبب نزول الآية الكريمة لصحة أسانيدها وصراحة ألفاظها وموافقتها لسياق القرآن واحتجاج المفسرين بها.

أما حديث المسور ومروان فلئن كان سنده صحيحا ولفظه صريحا فإنه لا يوافق سياق القرآن ولم يحتف به المفسرون والله أعلم.." (٢)

"قال السعدي: (أي: ومن أوصاف الأنصار التي فاقوا بها غيرهم، وتميزوا بها عمن سواهم الإيثار، وهو أكمل أنواع الجود، وهو الإيثار بمحاب النفس من الأموال وغيرها وبذلها للغير مع الحاجة إليها، بل مع الضرورة والخصاصة.

وهذا لا يكون إلا من خلق زكي، ومحبة لله تعالى، مقدمة على شهوات النفس ولذاتها ومن ذلك قصة الأنصاري، الذي نزلت الآية بسببه، حين آثر ضيفه بطعامه وطعام أهله وأولاده وباتوا جياعا) اهـ.

وقال ابن حجر لما ذكر الحديث: (هذا هو الأصح في سبب نزول هذه الآية) اهـ.

فإن قال قائل: ما **جوابك** عن هذا **الإشكال** وهو أن هذه الآية وردت في ثنايا آيات ثلاث، الأولى تتحدث عن المهاجرين، والثانية عن الأنصار، والثالثة عن سائر المؤمنين بعدهم، فكيف يكون لهذه الجملة من الآية سبب مع أنها جاءت في ثنايا

---

(١) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ٨١٥/٢

(٢) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ٩٠٦/٢

هذه الآيات؟

فالجواب: يمكن القول إن الآيات الثلاث نزلت قبل ذلك، ثم وقعت قصة الأنصاري فأنزل الله فيها هذه الجملة من الآية: (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) ونظير هذا نزول قوله تعالى في سورة النساء: (غير أولي الضرر) بعد نزول الآية.

فإن قال قائل: إيثار الأنصار على أنفسهم متعدد وله أكثر من صورة من ذلك موقف سعد بن الربيع – رضي الله عنه – حيث أراد إيثار عبد الرحمن بن عوف بنصف ماله، وإحدى زوجتيه.

وكذلك إيثار الأنصار المهاجرين نصيبهم من أموال بني النضير. وغير ذلك ولهذا أفلا يقال إن الآية نزلت في الأنصار جميعا؟." (١)

"سبب النزول، ومن أبرزها وأقدمها ما كتبه علي بن المديني شيخ البخاري، وما كتبه الواحدي، وابن حجر، ثم ألف السيوطي صاحب الإتقان كتابا في الموضوع سماه «لباب النقول في أسباب النزول» (١).

ومن فوائد معرفة أسباب النزول ما يلي:

أولا: معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، ولا سبيل إلى ذلك على وجه الدقة إلا عن طريق معرفة السبب الذي أدى إلى نزول الحكم.

ثانيا: تخصيص الحكم عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب.

ثالثا: الوقوف على المعنى وإزالة **الإشكال**، قال الواحدي: لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها، وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن.

ومن الصعب على المفسر أن يتمكن من التفسير الصحيح واستنباط الحكم من النص القرآني، وإدراك الحكمة من الآية قبل أن يعرف سبب نزول الآية، ومعرفة السبب يؤدي إلى الربط بين الآية والواقع الذي كان قائما أثناء ورود النص، وكأن النص جاء **كجواب** عن واقعة أو كتفسير لحكم، وتوضيح لدلالة، ولهذا اتجه اهتمام العلماء قديما وحديثا لدراسة أسباب نزول القرآن، وإيراد سبب النزول في مقدمة تفسير الآية، لكي يكون السبب واضحا ودالا على المراد.

ولو أخذنا مطلق المعاني الواردة من بعض الآيات لتغيرت بعض الأحكام، ولكن معرفة السبب الذي أدى إلى نزول الآية يوجه الآية لكي تكون **كجواب** عن سؤال، وإذا عرف السؤال كان **الجواب** واضحا وخاصّا بالسؤال، ولا يتعداه إلى غيره. ولهذا كان من واجب علماء التفسير أن يوجهوا اهتمامهم لمعرفة أسباب النزول، وأن يربطوا الآية بمحيطها العام، لكي تدل دلالة صحيحة على المراد

---

(١) انظر البرهان في علوم القرآن للزركشي، ج ١، ص ٢٢ – ٢٣.." (٢)

---

(١) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيني ٢/٩٨٣

(٢) المدخل إلى علوم القرآن الكريم، محمد فاروق النبهان ص/٢٤

"فقال إنها نزلت في المنافقين، وقال رافع كأن مروان أنكر هذا القول، وشهد زيد بن ثابت على صدق ما يقول، وقولهما وافق ما رواه الشيخان أيضاً من حديث أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه – " أنّ رجالاً من المنافقين على عهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كان إذا خرج رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إلى الغزو تخلفوا عنه وفرحوا بمقعدهم خلاف رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فإذا قدم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – اعتذروا إليه وحلفوا وأحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا فنزلت ﴿لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ الآية" وحديث ابن عباس كان رواية لمن سمع بالقصة من أحد الحضور عند ابن عباس، فقال بأن مروان أرسل بوابهُ لابن عباس ليتبين منه حال **الإشكال** الحاصل من قول رافع بن خديج، لأن قوله يخالف الظاهر من السياق، فجاء **جواب** ابن عباس من دون علمه بما دار في مجلس مروان، وجاء **جوابه** بأجود ما يكون، وقد يظن القارئ أن كلام ابن عباس كان فيه بيان لسبب النزول الصحيح، وإنكار لغيره وليس كذلك، بل بيان السبب كان بذكر الآية التي قبلها، واستغرابه من تأويلها على عموم اللفظ لكل من فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل، أما قوله سألهم النبي – صلى الله عليه وسلم – فكتموه هو التفسير بضرب المثل على إصرارهم كتمان العلم حتى أمام رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وهم يعلمون بأنه رسول الله وفعلهم هو الطغيان بعينه، وفي كلامه رضي الله عنه تفسير التأكيد من قوله تعالى ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. والدليل الدامغ على أنّه ضرب للمثل وأنه لم يقصد سبب النزول الصحيح، قول أبي سعيد الخدري وزيد بن ثابت ورافع بن خديج، ليس هذا فحسب، بل هنا ما هو أبلغ، وهو بيان واقع التنزيل فيما نقلوه كلهم لبيان الواقع، وما فيه من فعل لأهل الكتاب وللمنافقين في وقت التنزيل لهذه الآيات، وكلامهم –رضي الله عنهم– يُظهر الحق في وجوب الأخذ بالتوسع في بيان المقاصد، وأن أهل الكتاب هم سلف المنافقين وحالهم واحد فيما يفعلون، والعذاب لا يحق إلا عليهم، وإن كان فيها النهي عن النفاق العملي أيّاً كان، فهو من التوسع في بيان المقاصد، فمن كره فعل." (١)

"وكانت من أول ما نزل من القرآن، ووقف على بدء فقد أغنانا ذكر البعض من الحروف عن بيان السور المرادة لأنها أسماء للسور، وهذا من أعاجيب البلاغة، وهو من الأقوال المشهورة بأن فواتح السور أسماء لها، ولكن من غير تعميم فليست هي الغاية، فلنقرأ قول الله (ن والقلم وما يسطرون)، (ص والقرآن ذي الذكر)، (ق والقرآن المجيد)، ولنقرأ ما قاله المفسرون في محاولاتهم الجليلة لبيان معاني القرآن اعتماداً على اللغة وأقوال السلف، لنجد أنه ما من أحد منهم ينكر بأن الله أقسم بالقرآن في هذه الآيات وغيرها من المتبوعة بقوله تعالى (والقرآن)، هذا من ناحية التأويل بالمعنى (١)، أو من ناحية الإعراب (٢)، والاختلاف حاصل فيما سواه، كمقام الحرف الأول (ص، ق، ن) من ابتداء الكلام أو من القسم **وجواب** القسم، وذكر الرازي بعض وجوه الخلاف وقال: "فالأول: أنه مفتاح أسماء الله تعالى التي أولها صاد، كقولنا صادق الوعد، صانع المصنوعات، صمد، والثاني: معناه صدق محمد في كل ما أخبر به عن الله، الثالث: معناه صد الكفار عن قبول هذا الدين، كما قال تعالى: ﴿الذين كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ الله﴾ [النحل: ٨٨]، الرابع: معناه أن القرآن مركب من هذه الحروف وأنتم قادرون عليها ولستم قادرين على معارضة القرآن، فدل ذلك على أن القرآن معجز، الخامس: أن يكون صاد بكسر

---

(١) القول المعتبر في بيان الإعجاز للحروف المقطعة من فواتح السور، إياس آل خطاب ص/٥٧

الدال من المصادة وهي المعارضة ومنها الصدى وهو ما يعارض صوتك في الأماكن الخالية من الأجسام الصلبة، ومعناه عارض القرآن بعملك فاعمل بأوامره وانته عن نواهيه، السادس: إنه اسم السورة والتقدير هذه صاد، فإن قيل ههنا **إشكالان** أحدهما: أن قوله: ﴿والقرءان ذِى الذكر﴾ قَسَم وأين المقسم عليه؟ والثاني: أن كلمة (بل) تقتضي رفع حكم ثبت قبلها، وإثبات

---

(١) قال ابن جرير الطبري (١٣٩/ ٢١): "وقوله ﴿وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ وهذا قسم أقسمه الله تبارك وتعالى بهذا القرآن فقال: ﴿وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ واختلف أهل التأويل في تأويل قوله ﴿ذِي الذِّكْرِ﴾."

(٢) قال أبو البقاء العبكري في "التبيان في إعراب القرآن" (١٠٧٨/ ٢): " ﴿وَالْقِرَانِ﴾: قَسَمٌ عَلَى كُلِّ وَجْهٍ ".." [١]

"وَزُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ- سورة هود/ ١١٤ فقال الرجل:

ألى هذه يا رسول الله؟ فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلم:

«لك ولمن عمل بها من أمتى». وفى بعض الروايات: فقال أصحابه: يا رسول الله، ألهذا خاصة، أم للناس عامة؟ فقال: «بل للناس عامة» (٥٧).

ثانيا: أدلة المخالفين:

أما المخالفون: فليس لهم أدلة سوى بعض المحاذير التى يرون أنها تترتب على القول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهى محاذير يمكن الرد عليها جميعا، ومن بين هذه المحاذير:

(أ) أنه يترتب على القول بعموم اللفظ: ألا يكون هناك فائدة لأسباب النزول، أو لبيانها على الرغم من اجتهاد العلماء فى نقل هذه الأسباب، واهتمام علماء التفسير بها، ولا تظهر الفائدة من ذلك إلا بالقول بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

ويمكن الرد على ذلك: بأن لمعرفة أسباب النزول كثيرا من الفوائد الهامة غير هذه الفائدة التى أوردها هؤلاء مثل معرفة حكمة التشريع، وإزالة ما قد يكون فى الآيات من **إشكال**، وغير ذلك مما عالجناه فى موضع آخر.

(ب) أنه يترتب على القول بعموم اللفظ:

أنه يحنث من قال: والله لا آكل، **جوابا** لمن قال: كل فاكهة. إذا حدث وأكل خبزا، لأن قوله: لا آكل. يعم كل أكل، مع أن الفقهاء على أنه لا يحنث، فثبت أن العبرة بخصوص السبب، لا بعموم اللفظ.

والرد على ذلك: أن التخصيص فى هذا المثال إنما جاء من العرف، الذى يقضى بأن الحالف فى مثل هذه الحالة لا يقصد نفى الأكل مطلقا، وإنما يقصد نفى أكل الفاكهة، فالتخصيص جاء من قرينة قضت به، لا من خصوص السبب، ولا نزاع فى ذلك، إنما النزاع عند عدم القرينة.

---

(١) القول المعتبر في بيان الإعجاز للحروف المقطعة من فواتح السور، إياس آل خطاب ص/١٩٦

(ج) أنه يترتب على القول بعموم اللفظ:

أن لا يكون لربط نزول الآية بسببها فائدة، لأن هذا الربط دليل على أن العبرة بخصوص السبب، ولولا ذلك كانت الآيات تنزل إما قبل حدوث هذه الأسباب، أو بعدها بوقت طويل، حتى ينفك هذا الارتباط، فدل ذلك التعاقب على أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

والرد على ذلك: أن هذا التعاقب بين السبب والآيات النازلة فى شأنه يؤدى إلى تثبيت الحكم الشرعى وإظهار حكمة التشريع، وتوضيح المراد من الآيات عند ما يشكل

---

(٥٧) هذا الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه: ك: التفسير، ب: وَأَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهارِ وَزُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ حديث/ ٤٦٨٧ ومسلم فى صحيحه: ك: التوبة، باب قوله: إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ حديث/ ٢٧٦٣ والترمذى فى سننه: ك: التفسير، ب: ومن سورة هود، حديث/ ٣١١٤ واللفظ للترمذى الذى قال: هذا حديث حسن صحيح.." [1]

"(و) أن يأتى فى الآية روايتان صحيحتان:

كل منهما نص فى سبب النزول، ولا مرجح لإحداهما على الأخرى، ولا يمكن الجمع بينهما على اعتبار قرب الزمان، لأن زمانهما متباعد، وعندئذ يحمل العلماء مثل هذه الصورة على تكرر النزول.

وقد مثل الزركشى لذلك- فى البرهان- بما ورد فى سبب النزول لقول الله تعالى:

وَأَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهارِ وَزُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ ذلِكَ ذِكْرى لِلذَّاكِرِينَ هود/ ١١٤، من أنها نزلت- كما فى الصحيحين (٦٩) فى رجل أصاب من امرأة قبلة، فسأل النبى صلّى الله عليه وسلم عن كفارتها، فنزلت الآية.

قال الزركشى معلقا: «والرجل قد ذكر الترمذى أو غيره (٧٠) أنه أبو اليسر، وسورة هود مكية باتفاق، ولهذا أشكل على بعضهم هذا الحديث مع ما ذكرنا، ولا إشكال لأنها نزلت مرة بعد مرة» (٧١).

والحق أن هذا الإشكال لا يحتم القول بتكرر النزول كما قال الزركشى، لأن كون السورة مكية لا يمنع أن تكون بعض آياتها مدنية، لأن الاعتبار فى تصنيف السور إلى مكى ومدنى بالأعم الأغلب، والقرآن نزل منجما فى مكة والمدينة، والراجح أن هذه الآية مدنية، وهذا ما قرره السيوطى رحمه الله ونص عليه فى بيان أن بعض السور التى نزلت بمكة فيها آيات نزلت بالمدينة، ذكر منها سورة هود، فقال: «هود: استثنى منها ثلاث آيات: فَلَعَلَّكَ تارِكٌ أَفَمَنْ كانَ عَلى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَأَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهارِ قلت:

دليل الثالثة ما صح من عدة طرق أنها نزلت فى المدينة فى حق أبى اليسر» (٧٢).

كما ساق الزركشى مثالا آخر لتكرر النزول فقال: «وكذلك ما ورد فى: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ أنها جواب للمشركين بمكة، وأنها جواب لأهل الكتاب بالمدينة» (٧٣). وعلل لتكرار النزول بقوله: «وقد ينزل الشيء مرتين تعظيما لشأنه، وتذكيرا به عند حدوث سببه خوف نسيانه، وهذا كما قيل فى الفاتحة نزلت مرتين: مرة بمكة وأخرى بالمدينة» (٧٤).

---

(١) الموسوعة القرآنية المتخصصة، مجموعة من المؤلفين ص/٥٦

وعلى كل ففي القول بتكرار النزول أقوال للعلماء، ولم يتفقوا جميعا على القول به، بل منهم من أنكر وقوعه (٧٥).

هذه هى الأوجه التى تتأتى فى تعدد الروايات فى أسباب النزول، وهذه هى أمثلتها مقرونة بما يتأتى فيها من الجمع بينها، أو ترجيح بعضها على بعض، مع بيان دواعى هذا الترجيح.

---

(٦٩) سبق ذكر هذا الحديث عند بحث العبرة فى سبب النزول: هل هى بعموم اللفظ، أو بخصوص السبب.

(٧٠) هو الترمذى: فى رواية له عن أبي اليسر قال: (أتتنى امرأة تبتاع تمرا ...) الحديث، سنن الترمذى: ك: التفسير باب: ومن سورة هود، حديث/ ٣١١٥.

(٧١) البرهان فى علوم القرآن.

(٧٢) الإتقان فى علوم القرآن: (١/ ٤٥).

(٧٣) البرهان فى علوم القرآن: (١/ ٥٤).

(٧٤) نفس المصدر: (١/ ٥٤).

(٧٥) انظر الإتقان: (١/ ١٠٨)..".[1]

"إبليس فى قوله تعالى: قالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٧).

ثانيا: المقسم به: جاء القسم فى القرآن بالله- سبحانه- أو أحد صفاته، أو بصفة فعله كبناء السماء وطحو الأرض، وبالمخلوقات كالصافات والذاريات والطور، وحياة النبى صلّى الله عليه وسلم خاصة فى قوله تعالى: لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ (٨). فالحلف به- سبحانه وتعالى- أو بصفته أو صفة فعله لا إشكال فيها، وينعقد اليمين بها، ولزمته الكفارة فى الحنث، ولكن الكلام فى حلفه بمخلوقاته- سبحانه. والجواب ذكره السيوطى فذكر أوجها له:

أحدها: أنه على حلف مضاف تقديره (ورب التين).

والثانى: العرب تعظم الأشياء وتقسم بها، فنزل بلغة العرب.

والثالث: أن القسم بما يعظمه المقسم، وعليه فالقسم بالمخلوق هو قسم بالخالق.

ونقل السيوطى مثل هذا المعنى عن ابن أبي الأصبع فى (أسرار الفواتح) - ثم ذكر آثارا عن الصحابة والتابعين فى القسم بالنبى صلّى الله عليه وسلم، وأنه كان لبيان مكانته عند ربه- سبحانه.

وأرى: أن ثانى الأجوبة التى ذكرها السيوطى لا معنى له؛ ولذا لم يذكره الحافظ ابن حجر مع استيفائه لأحاديث هذه المسألة فأورد الجواب الأول وهو حذف المضاف، والثالث: وهو أنه خاص بالله لتعظيم المقسم به. ونقل الحافظ عن ابن عبد البر جعل لفظ (أفلح وأبيه) من الحديث غير محفوظة، وتردها الأحاديث الصحيحة. وقد ورد فى غير حديث مرفوع القسم بقوله: (وأبيك) فى مثل إجابته عن أى الصدقة أفضل؟ فقال:

«وأبيك لتنبأن». فإذا ثبت ذلك، فالجواب عليه بأجوبة:

---

(١) الموسوعة القرآنية المتخصصة، مجموعة من المؤلفين ص/٦٢

الأول: أنه كان يجرى على ألسنتهم دون قصد القسم والمنهى عنه قصد القسم بها.

وإليه مال البيهقى وارتضاه النووى.

والثانى: أنه يقع فى كلامهم للتعظيم والتأكيد، والنهى كان عن التعظيم. فمن أمثلة ما وقع فى كلامهم للتأكيد لا للتعظيم قول الشاعر:

فإن تلك ليلى استودعتنى أمانة ... فلا وأبى أعدائها لا أذيعها

فلا يمكن أن يكون معظما لأبى أعدائها، بل قصد تأكيد كلامه.

والثالث: أن هذا كان جائزا ثم نسخ، قاله الماوردى، وحكاه البيهقى، وقال السبكى: أكثر الشّراح عليه. وقال ابن العربى: وروى أن

---

(٧) سورة ص (٨٢).

(٨) سورة الحجر (٧٢).." [1]

"بالله لأفعلن كذا).، وقلما يحذف كما فى قوله تعالى: فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (١١).

ولقد ذكر جار الله الزمخشرى الفرق بين الباء والتاء: أن الباء الأصل، والتاء مبدلة من الواو التى مبدلة منها، وفى التاء زيادة معنى التعجب (١٢). فالغالب فى أداة القسم ائتلافها من فعل وحرف على ما وصفنا.

وقد يكون القسم جملة اسمية، فيحذف خبرها وجوبا إذا كان المبتدأ نصا فى اليمين كقولهم: (لعمر الله لأفعلن كذا)، وقوله تعالى:

لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ (١٣) وتقدير المحذوف: يمينى أو قسمى، فإن لم يكن نصا فى اليمين أو القسم جاز حذف الخبر وذكره، كما فى قولهم: (عهد الله لأفعلن كذا). نصّ على ذلك ابن عقيل فى شرحه «لألفية ابن مالك».

و «فى حاشية الخضرى» شرح معنى قولهم: (نصا فى القسم) بأن يكثر ويغلب استعماله فى القسم. وبيّن أن (عهد الله) يعتبرها بعضهم (نصا فى القسم)، فلا إشكال فى تسوية الفقهاء بينها وبين (العمر)؛ لأنهما كناية يمين، ولا ينعقد بهما إلّا مع النية (١٤) وقد تحذف أداة القسم والمقسم به معا ويدلّ عليهما باللام الموطئة للقسم كقوله تعالى: لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذىً كَثِيراً (١٥)، وقد يحذفان فلا يدلّ عليهما إلّا المعنى، قال السيوطى نحو: وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها (١٦).

رابعا: المقسم عليه: الأصل فيه وهو جواب القسم، أن يذكر كما سبق فى الأمثلة، وقد يحذف، فقد ذكر أبو على الفارسى أن الألفاظ الجارية مجرى القسم قسمان:

أولهما: التى كغيرها من الأخبار وليست بقسم، فلا تجاب بجواب، كما فى قوله:

وَرَفَعْنا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا (١٧). فتجوز أن تكون قسما أو حالا للخلو من الجواب.

---

(١) الموسوعة القرآنية المتخصصة، مجموعة من المؤلفين ص/١٨٨

وثانيهما: ما يتلقى **بجواب** القسم كقوله تعالى: وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ (١٨). بل يحذف **جواب** القسم مع هذا الثانى لحكمة. وقد بيّن شمس الدين ابن القيم فى (التبيان فى أقسام القرآن) أن القسم فى القرآن بأمور: على أمور، فيقسم- سبحانه- بذاته وصفاته، وآياته المستلزمة لذاته وصفاته، وبعض المخلوقات ليدل على عظيم آياته، ثم بين أن الغالب على القسم الجملة الخبرية، وقد تكون طلبية كقوله تعالى: فَوَ رَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٩٢) عَمَّا كانُوا يَعْمَلُونَ (١٩)، وقد

---

(١١) سورة ص (٨٢).

(١٢) الكشاف (ج ٣ ص ١٤).

(١٣) سورة الحجر (٧٢).

(١٤) حاشية الخضرى على شرح ابن عقيل (ج ١ ص ١٠٧).

(١٥) سورة آل عمران (١٨٦).

(١٦) سورة مريم (٧١).

(١٧) سورة البقرة (٩٣).

(١٨) سورة النور (٥٣).

(١٩) سورة الحجر (٩٢، ٩٣).." [1]

"الشريعة قليل، وذلك لأمور: أحدها: النص الصريح على أن الآيات المحكمات أم الكتاب، وذلك فى قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ (آل عمران: ٧).

وأمّ الشيء: معظمه وعامته، والأم أيضا الأصل والعماد، كما فى القاموس.

ولذلك قيل لمكة: (أم القرى) لأن الأرض دحيت من تحتها.

فإذا كان ذلك كذلك فقوله تعالى: وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ إنما يراد بها القليل.

والثانى: أن المتشابه لو كان كثيرا لكان الالتباس **والإشكال** كثيرا، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى.

وقد نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، والمشكل الملتبس إنما هو **إشكال** وحيرة لا بيان وهدى، ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابها لم يصح القول به، وما جاء فيه من ذلك المتشابه الذى لم يتعلق به حكم بالمكلفين من جهته زائد على الإيمان به يجب أن نقرّه على ما جاء، ولا نخوض فى تأويله.

الثالث: استقراء المجتهد إذا نظر فى أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد، كما قال تعالى: كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (هود: ١).

وقال تعالى: الر تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ الْحَكِيمِ (يونس: ١). وقال تعالى: اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً (الزمر: ٢٣).

---

(١) الموسوعة القرآنية المتخصصة، مجموعة من المؤلفين ص/١٩٠

يعنى يشبه بعضه بعضا، ويصدّق أوله آخره، وآخره أوله، أعنى أوله وآخره فى النزول (٣) أه.

(٥) [مواقع التشابه]

والتشابه لا يقع فى القواعد الكلية، ولكن يقع فى الفروع الجزئية.

وقد عرف ذلك بالاستقراء والتتبع لأصول الشريعة أصلا أصلا، وإنما كان التشابه فى الفروع والجزئيات دون الكليات؛ لأن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه.

وقد عرفنا فى المسألة السابقة أن المتشابه بالنسبة إلى المحكم قليل، وبسط هذه المسألة فى كتب الأصول.

وقد يسأل سائل فيقول: ما الحكمة من وجود المتشابه فى القرآن؟، فيكون **الجواب** أن لله فى كل شأن حكمة قد يطلعنا عليها أو على شىء منها، وقد يخفيها عنا لحكمة يعلمها.

ونستطيع أن نفهم جانبا من الحكمة فى وجود المتشابه فى القرآن الكريم إذا عرفنا أنه كتاب هداية ومنهج حياة، أنزله الله وافيا

---

(٣) المفردات فى غريب القرآن، لأبى القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى ت ٥٠٢ هـ مادة (شبه) ص ٢٥٤ ط مصطفى البابى الحلبى وشركائه (١٣٨١ هـ/ ١٩٦١ م).." (١)

"فإنه يبدو لغير المتأمل أن فى هذا اجتماع الضدين، والجمع بين الضدين محال.

والجواب: أن الجمع بين الضدين باعتبارين مختلفين جائز.

فقد أضاف الله تعالى القتل إليهم والرمى إليه صلّى الله عليه وسلم على جهة الكسب والمباشرة، ونفاه عنهم وعنه باعتبار التأثير.

(أى: فلم تقتلوهم أنتم بقوتكم وقدرتكم، ولكن الله قتلهم بنصركم وتسلطكم عليهم وإلقاء الرعب فى قلوبهم. وما رميت تلك الرمية التى نتج عنها هذه الآثار العظيمة حقيقة حين فعلتها صورة). أفاده أبو السعود فى تفسيره (٤).

(ب) ومثله قوله تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ البقرة: ٢٩، وقوله سبحانه: قُلْ أَإِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْداداً ذلِكَ رَبُّ الْعالَمِينَ (٩) وَجَعَلَ فِيها رَواسِيَ مِنْ فَوْقِها وَبارَكَ فِيها وَقَدَّرَ فِيها أَقْواتَها فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَواءً لِلسَّائِلِينَ (١٠) ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ وَهِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَلِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ (١١) فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحى فِي كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها مع قوله تعالى: أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّماءُ بَناها (٢٧) رَفَعَ سَمْكَها فَسَوَّاها (٢٨) وَأَغْطَشَ لَيْلَها وَأَخْرَجَ ضُحاها (٢٩) وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها النازعات: ٢٧ - ٣٠.

---

(١) الموسوعة القرآنية المتخصصة، مجموعة من المؤلفين ص/٥٨٢

فهذه الآيات تبدو لمن لا علم له بأساليب البيان فى القرآن أنها متعارضة، مع أن الجمع بينها ممكن فنقول:

إن الله– عز وجل– بيّن لنا فى آية البقرة أنه خلق الأرض وما فيها إجمالا، ثم خلق سبع سماوات لم يبين لنا كيف بناها وكيف أغطش ليلها وأخرج ضحاها؛ بناء على ما تقدم نزوله فى سورتى فصلت والنازعات.

وبين لنا فى سورة فصلت أنه خلق الأرض فى يومين وجعل لها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى يومين آخرين بالإضافة إلى اليومين الأولين فيصير مجموع الأيام أربعة، ثم بيّن أنه استوى إلى السماء وهى دخان فقضاهن سبع سماوات فى يومين.

وبذلك يزول بعض الإشكال، ويبقى بعضه، وهو ما يتعلق بالجمع بين هذه الآيات وآيات النازعات.

والجواب أن يقال: إن الله– تعالى– خلق الأرض أولا قبل السماء غير مدحوة، ثم استوى إلى السماء فسواهن سبعا فى يومين،

---

(٤) المجلد الثانى ص ٤٧٧.." [1]

"ثم دحا الأرض بعد ذلك وجعل فيها الرواسى والأنهار وغير ذلك، فأصل خلق الأرض قبل خلق السماء، ودحوها بجبالها وأشجارها ونحو ذلك بعد خلق السماء، يدل لهذا أنه قال: وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها ولم يقل خلقها، ثم فسر دحوه إياها بقوله: أَخْرَجَ مِنْها ماءَها وَمَرْعاها (٣١) وَالْجِبالَ أَرْساها.

وقد نسب هذا القول لابن عباس رضى الله عنهما وغيره، وبهذا يزول ما تبقى من الإشكال، والحمد الله.

الرابع من الأسباب: الاختلاف فى الحقيقة والمجاز:

(أ) كما فى قوله تعالى: فَالْيَوْمَ نَنْساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَوْمِهِمْ هذا الآية ٥١ الأعراف، وقوله سبحانه: نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ الآية ٦٧ من سورة التوبة، وقوله– جل شأنه: وَكَذلِكَ الْيَوْمَ تُنْسى الآية ١٢٦ من سورة طه، وقوله تبارك اسمه: وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْساكُمْ الآية ٣٤ من سورة الجاثية. فإنه لا يتعارض مع قوله عز جاهه:

لا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنْسى الآية ٥٢ من سورة طه، وقوله تعالى: وَما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا الآية ٦٤ من سورة مريم. لأن معنى: «فاليوم ننساهم» ونحوه: نتركهم فى العذاب محرومين من كل خير.

(ب) ومثله قوله تعالى: وَتَرَى النَّاسَ سُكارى وَما هُمْ بِسُكارى وَلكِنَّ عَذابَ اللَّهِ شَدِيدٌ الآية: ٢ من سورة الحج.

أى: سكارى من الأهوال مجازا لا من الشراب حقيقة.

الخامس من الأسباب: أن يأتى الكلام محتملا لوجهين فيحمل كل وجه على اعتبار يناسبه ولا يتناقض مع غيره:

(أ) كقوله تعالى: فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ الآية ٢٢ من سورة ق، مع قوله تعالى:

خاشِعِينَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ الآية ٤٥ من سورة الشورى.

فيحمل البصر فى الآية على العلم لا على النظر بالعين، ويدل على ذلك قوله فى الآية:

---

(١) الموسوعة القرآنية المتخصصة، مجموعة من المؤلفين ص/٦٢٧

فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فبذلك التأويل يزول **الإشكال**.

(ب) ومثله قوله تعالى: الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ الرعد: ٢٨، مع قوله- عز وجل: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً وَعَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الأنفال: ٢.

فقد يظن أن الوجل خلاف الطمأنينة، **وجوابه** أن الطمأنينة إنما تكون بانشراح الصدر بمعرفة التوحيد، والوجل يكون عند." (١)

"خلافا حول مفهوم البدل نفسه، لا حول اشتراطه، فإن مفهوم البدل ومعناه العام يشمل أمرين: الرد إلى ما كان قبل شرع الحكم المنسوخ وهو البراءة الأصلية، أو الإباحة.

ونقل الحكم المنسوخ إلى حكم آخر، فكلاهما يسمى بدلا، فلا **إشكال** إذن ولا خلاف؛ لأن رد الحكم إلى الإباحة هو نسخ إلى بدل؛ لأن الإباحة نوع من أنواع الخطاب.

(٩) وينقسم النسخ من جهة أخرى إلى ثلاثة أقسام:

الأول: نسخ الأثقل بالأخف، وهو الغالب والكثير.

والثاني: نسخ الحكم بحكم آخر مساو له.

كنسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة بقوله تعالى: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ البقرة: ١٤٤.

والثالث: نسخ الأخف بالأثقل، وهو قليل.

كنسخ حبس الزوانى بالجلد والرجم، ولا شك أن الضرب بالحجارة حتى الموت أثقل من الحبس.

ومنع بعض العلماء هذا النوع بدعوى أن الله يريد بنا اليسر فى تشريعاته كلها، كما قال جل شأنه: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ.

وقال عز من قائل: يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ.

والجواب عن هذه الشبهة أن العسر واليسر والخفة والثقل من الأمور الإضافية، فما من أمر خفيف إلا وهو ثقيل بالإضافة إلى ما هو أخف منه، وما من أمر ثقيل إلا وهو خفيف بالإضافة إلى ما هو أثقل منه، وكل ما أمر الله- تعالى- به يسر لنا إذ فوقه ما هو عسير وعسير، وكل ما نقلنا إليه من أحكام تخفيف علينا بالنسبة لما فى علمه من مشاق، ولو أن المقصود التخفيف المطلق، واليسر المطلق لكانت ركعة واحدة فى الصلاة مثلا أخف بكثير مما هى عليه، ثم إنه قد وقع النسخ بالأشد فلا سبيل إلى إنكاره ومنعه.

(١٠) قال السيوطى فى «الإتقان»: (قال بعضهم:

سور القرآن باعتبار الناسخ والمنسوخ أقسام:

(١) الموسوعة القرآنية المتخصصة، مجموعة من المؤلفين ص/٦٢٨

قسم ليس فيه ناسخ ولا منسوخ، وهو ثلاث وأربعون: سورة الفاتحة، ويوسف، ويس، والحجرات، والرحمن، والحديد، والصف، والجمعة، والتحريم، والملك، والحاقة، ونوح، والجن، والمرسلات، وعم،." (١)

"لأن قوله: «ألقت يداً في كافر» أي دخلت في الظلام. ومنه أيضاً قول طرفة في معلقته:

على مثلها أمضي إذا قال صاحبي ... ... ألا ليتني أفديك منها وأفتدي

فقوله: «أفديك منها» أي الفلاة، ولم يجر لها ذكر، ولكن قرينة سياق الكلام تدل عليها] (١).

٣٥ – تطلق المفاعلة بمعنى الفعل المجرد.

[وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة – أي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم﴾ –: ﴿يُؤَاخِذُ﴾ الظاهر أن المفاعلة فيه بمعنى الفعل المجرد. فمعنى آخذ الناس يؤاخذهم: أخذهم بذنوبهم؛ لأن المفاعلة تقتضي الطرفين. ومجيئها بمعنى المجرد مسموع نحو: سافر وعافى. وقوله «يؤاخذ» إن قلنا إن المضارع فيه بمعنى الماضي فلا **إشكال**. وإن قلنا: إنه بمعنى الاستقبال فهو على إيلاء لو المستقبل وهو قليل. كقوله: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُواْ عَلَيْهِمْ﴾، وقول قيس بن الملوح: ...

ولو تلتقي أصداؤنا بعد موتنا ... ... ومن دون رمسينا من الأرض سيسب

لظل صدى صوتي وإن كنت رمة ... لصوت صدى ليلى يهش ويطرب

والجواب بحمله على المضي في الآية تكلف ظاهر، ولا يمكن بتاتاً في البيتين، وأمثلته كثيرة في القرآن وفي كلام العرب. وقد أشار لذلك في الخلاصة بقوله:

لو حرف شرط في مضي ويقل ... ... إيلاؤها مستقبلاً لكن قبل]. (٢)

٣٦ – يطلق المصدر ويراد الاسم (٣).

[قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا

---

(١) – (٣/ ٢٦٥ – ٢٦٦) (النحل / ٦١).

(٢) – (٣/ ٢٦٦) (النحل/٦١).

(٣) – ونوع المجاز هنا عند القائلين به هو المجاز في مفرد، ويسمى اللغوي، من نوع إحلال صيغة محل أخرى، قالوا: ومنه أيضاً: إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل، أو اسم المفعول، كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي﴾ (الشعراء: ٧٧)، أي: معادون، وقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، أي: من معلومه، وانظر الإتقان (٣/ ١١٦).." (٢)

---

(١) الموسوعة القرآنية المتخصصة، مجموعة من المؤلفين ص/٦٤٠

(٢) الأساليب والإطلاقات العربية، أبو المنذر المنياوي ص/٥٦

"وترى الناس سكارى، وما هم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد ... الحديث (١) ... فإن قيل: هذا النص فيه **إشكال**، لأنه بعد القيام من القبور لا تحمل الإناث، حتى تضع حملها من الفزع، ولا ترضع، حتى تذهل عما أرضعت.

فالجواب عن ذلك من وجهين:

الأول: هو ما ذكره بعض أهل العلم، من أن من ماتت حاملاً تبعث حاملاً، فتضع حملها من شدة الهول والفزع، ومن ماتت مرضعة بعثت كذلك، ولكن هذا يحتاج إلى دليل.

الوجه الثاني: أن ذلك كناية عن شدة الهول كقوله تعالى ﴿يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيباً﴾ ومثل ذلك من أساليب اللغة العربية المعروفة.] (٢).

٨٧ - الهدى يستعمل في الإرشاد والدلالة على الخير، ويستعمل أيضاً في الدلالة على الشر.

[وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ ويدل على أن الهدى كما أنه يستعمل في الإرشاد والدلالة على الخير، يستعمل أيضاً في الدلالة على الشر، لأنه قال: ﴿وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ ونظير في ذلك القرآن قوله تعالى ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ وقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ لأن الإمام هو من يقتدى به في هديه وإرشاده.

وإطلاق الهدى في الضلال كما ذكرنا أسلوب عربي معروف وكلام البلاغيين في مثل ذلك، بأن فيه استعارة عنادية، وتقسيمهم العنادية إلى تهكمية وتمليحية.] (٣).

٨٨ - يطلق على الأرض أنها اهتزت لاهتزاز ما بها من نبات.

[﴿فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَآءَ اهْتَزَّتْ﴾: أي تحركت بالنبات. ولما كان النبات نابتاً فيها متصلاً بها، كان اهتزازه كأنه اهتزازها فأطلق عليها بهذا الاعتبار، أنها

---

(١) - أخرجه البخاري (٤/ ١٧٦٧) (٤٤٦٤)، ومسلم (١/ ٢٠١) (٢٢٢).

(٢) - (٥/ ١١: ١٤) (الحج/١، ٢).

(٣) - (٥/ ١٨) (الحج/٣، ٤).." [1]

"اهتزت بالنبات. وهذا أسلوب عربي معروف] (١).

٨٩ - إسناد جميع الأعمال إلى اليد (٢).

[السؤال الثاني: أنه أسند كل ما قدم إلى يديه في قوله ﴿بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ وكفره الذي هو أعظم ذنوبه، ليس من فعل اليد، وإنما هو من فعل القلب واللسان، وإن كان بعض أنواع البطش باليد، يدل على الكفر، فهو في اللسان والقلب أظهر منه

---

(١) الأساليب والإطلاقات العربية، أبو المنذر المنياوي ص/٨٩

في اليد. وزناه لم يفعله بيده، بل بفرجه، ونحو ذلك من المعاصي التي تزاول بغير اليد.

والجواب عن هذا ظاهر: وهو أن من أساليب اللغة العربية، التي نزل بها القرآن إسناد جميع الأعمال إلى اليد، نظراً إلى أنها الجارحة التي يزاول بها أكثر الأعمال فغلبت على غيرها، ولا إشكال في ذلك] (٣).

٩٠ - الإشارة إلى القريب إشارة البعيد (٤).

[الإشارة إلى القريب إشارة البعيد أسلوب عربي معروف، وقد ذكره البخاري عن أبي عبيدة معمر بن المثنى ومنه قوله ﴿ذلك الْكِتَابُ﴾ أي هذا القرآن؛ لأن الكتاب قريب، ولذا تكثر الإشارة إليه بإشارة القريب كقوله ﴿إِنَّ هذا الْقُرْآنَ يِهْدِى لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ وقوله ﴿وَهذا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ﴾ وأمثال ذلك كثيرة في القرآن، ومن إطلاق إشارة البعد على القريب قول خفاف بن ندية السلمي:

فإن تَكُ خيلي قد أصيب صَميمها ... فعمداً على عيني تيممَّتُ مالكا

أقول له والرُّمح يأطر مَتْنُه ... ... تأمَّل خفافاً إنني أنا ذَلِكا

---

(١) - (٥/ ٣٧) (الحج/٥).

(٢) - ونوع المجاز هنا عند القائلين به هو المجاز في مفرد، ويسمى اللغوي، من باب إقامة صيغة مقام أخرى، ونوعه همن التغليب، وانظر الإتقان (٣/ ١٢١). ويمكن القول أيضاً بأن هنا مجاز مرسل علاقته جزئية، حيث عبر بالجزء (اليد)، وأراد باقي الأعضاء، وانظر أسرار البيان (ص/١٢٢ - ١٢٥).

(٣) - (٥/ ٤٣) (الحج/١٠).

(٤) - ونوع المجاز هنا عند القائلين به هو المجاز في مفرد، ويسمى اللغوي، من نوع تسمية الشيء باسم ضده، والضدية هنا في المعنى ف (ذلك) للبعيد، و (هذا) للقريب، وانظر الإتقان (٣/ ١١٥).." (١)

"والعرب تقول: أفكه بمعنى قلبه، ومنه قوله تعالى في قوم لوط: ﴿وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾، وقوله: ﴿وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى﴾، وإنما قيل لها مؤتفكات؛ لأن الملك أفكها، أي: قلبها؛ كما أوضحه تعالى بقوله: ﴿جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا﴾.] (١).

١٠٩ - إذا أرادوا تخصيص شيء بالفضيلة، دون غيره جاءوا بصيغة التفضيل، يريدون بها خصوص ذلك الشيء بالفضل.

[قوله تعالى: ﴿أَذلك خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾ ... وفي هذه الآيات وأمثالها في القرآن إشكال معروف، وهو أن يقال: لفظة خير في الآيات المذكورة صيغة تفضيل كما قال في الكافية:

وغالباً أغناهم خير وشر ... عن قولهم أخير منه وأشر

---

(١) الأساليب والإطلاقات العربية، أبو المنذر المنياوي ص/٩٠

كما قدمناه موضحاً في صورة النحل، في الكلام على قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِي هذه الْدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الأْخِرَةِ خَيْرٌ﴾ (٢).

والمعروف في علم العربية أن صيغة التفضيل تقتضي المشاركة بين المفضل والمفضل عليه فيما فيه التفضيل، إلا أن المفضل أكثر فيه وأفضل من المفضل عليه، ومعلوم أن المفضل عليه في الآيات المذكورة الذي هو عذاب النار لا خير فيه البتة، وإذن فصيغة التفضيل فيها إشكال.

والجواب عن هذا الإشكال من وجهين:

الأول: أن صيغة التفضيل قد تطلق في القرآن، وفي اللغة مراداً بها مطلق الاتصاف، لا تفضيل شيء على شيء. وقدمناه مراراً وأكثرنا من شواهده العربية في سورة النور وغيرها (٣).

الثاني: أن من أساليب اللغة العربية أنهم إذا أرادوا تخصيص شيء بالفضيلة، دون غيره جاءوا بصيغة التفضيل، يريدون بها خصوص ذلك الشيء بالفضل، كقول حسان بن ثابت رضي الله عنه:

أتهجوه ولست له بكفء ... ... فشرّ كما لخيركما الفداء

(١) – الموضع السابق.

(٢) – (٣/ ٣٥٢) (النحل/١٢٥).

(٣) – (٦/ ١٠٨: ١١٠) (النور/٤، ٥)، وانظر أيضاً: (٦/ ٢٩٥) (الفرقان/١٥، ١٦).." [1]

"بالإخلال، ويرى بأنّ (الزّائد) يخلُّ بالفصاحة، ويحيل المعنى إلى غير مراد قائله، فهو ضرب من اللَّغْو، وقال: "فهو – الزّائد – إذاً لغو، في كتاب حقّه أن يكون منزّهاً عن اللغْو".

ومثل لهذا، فقال عند قوله – تعالى -: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٢٨) لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ): "فلا" في قوله: (لِئَلَّا)، والأصل: لأن لا: زائدة؛ لأن المفسّرين يزعمون أنّه أراد أنْ يقول: ليعلم أهل الكتاب ... إلخ. إلَّا أنّ هذه الزيادة عكست معنى الكلام وأحالته إلى ضدّ مراد قائله ".

ولردّ شبهة هذا الطاعن، نحقّق القول في أمرين:

الأول: معنى الزيادة.

والثاني: الجواب عن الآية؛ فيندفع بذلك الإشكال.

الأمر الاول: معنى الزيادة:

يحسبُ هذا الطاعن – أو أراد – أن الزائد ما لا فائدة." [2]

(١) الأساليب والإطلاقات العربية، أبو المنذر المنياوي ص/١٠٢

(٢) رد البهتان عن إعراب آيات من القرآن الكريم، يوسف العيساوي ص/٥٣

"تأملنا الأحاديث نجد أن الأمر لا يدعو إلى الحيرة والدهشة، فالأحاديث قد قررت الحقائق التالية كما يقول أستاذنا محمد الصادق عرجون:

أولا: أن الروايات الثلاث الأولى كانت عن أول ما نزل من القرآن والجواب فيها كان من أبي سلمة بأن أول ما نزل، يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، وجاءت معارضة يحيى بن أبي كثير لأبي سلمة، بذكره له ما هو متداول عند أهل العلم بأن أول ما نزل من القرآن:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، وبيان أبي سلمة بأن جابرا قد قال له مثلما قال، وساق له حديث تجلي جبريل وهو يناديه.

ثانيا: أن الرواية الرابعة والخامسة تفيد أن الزهري أخبره أبو سلمة وسمع منه ما حدثه به جابر رضي الله عنه أنه سمع النبي صلّى الله عليه وسلّم وهو يحدث عن فترة الوحي، وقد جاء فيه «فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس بين السماء والأرض».

ثالثا: أن جابرا رضي الله عنه لم يتعرض في حديثه إلى نفي أو إثبات أن قرآنا نزل على النبي صلّى الله عليه وسلّم قبل فترة الوحي، ولم يتعرض في حديثه لأبي سلمة لقصة غار حراء قبل فترة الوحي، وما جرى فيها من أحداث كانت معروفة لأهل العلم من جمهور الصحابة، وما نزل فيها من أوائل سورة العلق.

ولعل جابرا لم يكن قد وصل إلى علمه شيء من قصة حراء، وما نظن أن أحدا يزعم أن كل صحابي يجب عليه أن يحيط بجميع جزئيات وقائع الوحي.

أو لعل جابرا رضي الله عنه كان على علم بقصة الوحي في غار حراء، ولكنه لم يجعلها بمعرض حديثه لأبي سلمة في الجواب عن سؤاله، لأن هذا الحديث كان في مناسبة خاصة، هي عودة الوحي بعد فترة ولا شك أن أول ما نزل حينئذ هو: يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ١ قُمْ فَأَنْذِرْ، كما يدل عليه صراحة رواية الزهري بسنديها عن فترة الوحي.

وقد حسم ابن حجر العسقلاني هذه المسألة حسما حكيما وموفقا فقال: دل قوله عن «فترة الوحي» وقوله: «الملك الذي جاءني بحراء» على تأخر نزول سورة المدثر عن اقرأ، ولما خلت رواية يحيى بن أبي كثير عن هاتين الجملتين أشكل الأمر، فجزم من جزم بأن: يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، أو ما نزل، ورواية الزهري هذه صحيحة ترفع الإشكال (١).

---

(١) فتح الباري ١/ ٢٨.." (١)

"فالجواب: إنهما قطعا حقيقتان متغايرتان مختلفتان، وإن تداخلتا تداخلا طفيفا.

أما وجه التغاير والاختلاف فالحرف غير القراءة كما بينا، أما وصف الاثنين بالسبعة، فالسبعة الأولى أي الأحرف السبعة ربانية المصدر بعددها، فالقرآن نزل على سبعة أحرف ابتداء، أما السبعة التي هي وصف للقراءات فهي اصطلاح عند علماء القراءات، فابن مجاهد رأى أن أشهر القراء سبعة، وهذا ما أوقع في الإشكال.

أما وجه التداخل فهو أن الأحرف السبعة ربانية كما بينا، والقراءات السبع وإن كانت منسوبة إلى القراء السبعة، إلّا أنها ليست من وضعهم بل هم قرءوها كما نزل بها الوحي السماوي فليست القراءات سبع على وجه التحديد، إنما هي اختلاف

---

(١) المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، محمد علي الحسن ص/٨٣

ألفاظ الوحي كما نطقها النبي صلّى الله عليه وسلّم.

وأخيرا فقد عقد القرطبي فصلا في مقدمة تفسيره وقال: هذه القراءات السبع التي تنسب للقراء السبعة، ليست هي الأحرف السبعة التي اتسعت الصحابة في القراءة بها، فالقراءات هي اختيارات أولئك الأئمة السبعة (١).

قال أبو شامة: ظن قوم أن القراءات السبع الموجودة الآن هي التي أريدت في الحديث «أنزل القرآن على سبعة أحرف» وهو خلاف إجماع أهل العلم قاطبة وإنما يظن بعض الجهال (٢). وبهذا الكلام رفع **الإشكال**.

أما القضية فهي: هل القرآن الكريم الذي بين أيدينا يحوي الأحرف السبعة؟

وهل أمر عثمان بن عفان بكتابة الأحرف السبعة أو أنه أمر بإهمال ستة منها والإبقاء على حرف واحد.

قبل الإجابة نبادر أولا بتقرير حقيقة لا مجال للشك فيها عند الفريقين المختلفين في وجود الأحرف السبعة، هذه الحقيقة مسلم بها عند كلا الفريقين، ألا وهي أن القرآن الكريم الذي بين أيدينا اليوم لا نقص فيه ولا زيادة على ما جمعه عثمان بن عفان، وبعث به إلى الأمصار، وإن ما صنعه عثمان كان بإجماع الصحابة رضوان الله

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ١/ ٤٨.

(٢) اللئالئ الحسان، ص ١٨٣.." (١)

"(لآيات) في موضع نصب اسم إن.

[سورة البقرة (٢) : آية ١٦٥]

ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا وأن الله شديد العذاب (١٦٥)

من في موضع رفع بالابتداء ويتخذ على اللفظ ويجوز في غير القرآن يتخذون، يحبونهم على المعنى، ويجوز في غير القرآن يحبهم وهو في موضع نصب على الحال من المضمر الذي في يتخذ، وإن شئت كان نعتا لأنداد، وإن شئت كان في موضع رفع نعتا لمن على أن من نكرة كما قال: [الكامل] ٣٠-

فكفى بنا فضلا على من غيرنا ... حب النبي محمد إيانا «١»

والذين آمنوا أشد ابتداء وخبر، كحب الله على البيان، ولو يرى الذين ظلموا بالياء قراءة أهل مكة وأهل الكوفة وأبي عمرو وهي اختيار أبي عبيد، وقرأ أهل المدينة وأهل الشام ولو ترى الذين «٢» بالتاء وفي الآية **إشكال** وحذف زعم أبو عبيد أنه اختار القراءة بالياء لأنه يروى في التفسير أن المعنى لو يرى الذين ظلموا في الدنيا عذاب الآخرة لعلموا أن القوة لله. قال أبو جعفر: روي عن محمد بن يزيد أنه قال:

هذا التفسير الذي جاء به أبو عبيد بعيد وليست عبارته فيه بالجيدة لأنه يقدر «ولو يرى الذين ظلموا العذاب» وكأنه جعله

---

(١) المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، محمد علي الحسن ص/١١٢

مشكوكا فيه، وقد أوجبه الله عز وجل. ولكن التقدير وهو قول أبي الحسن الأخفش سعيد: ولو يرى الذين ظلموا أن القوة لله، ويرى بمعنى يعلم أي لو يعلمون حقيقة قوة الله، فيرى واقعة على «أن» ، **وجواب** «لو» محذوف أي لتبينوا ضرر اتخاذهم الآلهة، كما قال: ولو ترى إذ وقفوا على النار [الأنعام: ٢٧] ولو ترى إذ وقفوا على ربهم [الأنعام: ٣٠] ولم يأت للو **جواب**. قال الزهري وقتادة:

الإضمار أشد للوعيد. قال أبو جعفر: ومن قرأ ولو ترى بالتاء كان «الذين» مفعولين

(١) الشاهد لكعب بن مالك في ديوانه ص ٢٨٩، وخزانة الأدب ٦/ ١٢٠، ١٢٣، ١٢٨، والدرر ٣/ ٧، وشرح أبيات سيبويه ١/ ٥٣٥، ولبشير بن عبد الرحمن في لسان العرب (منن) ، ولحسان بن ثابت في الأزهية ص ١٠١، ولكعب أو لحسان أو لعبد الله بن سواحة في الدرر ١/ ٣٠٢، ولكعب أو لحسان أو لبشير بن عبد الرحمن في شرح شواهد المغني ١/ ٣٣٧، والمقاصد النحوية ١/ ٤٨٦، وللأنصاري في الكتاب ٢/ ١٠١، ولسان العرب (كفى) ، وبلا نسبة في الجنى الداني ص ٥٢، ورصف المباني ص ١٤٩، وسر صناعة الإعراب ١/ ١٣٥، وشرح شواهد المغني ٢/ ٧٤١، وشرح المفصل ٤/ ١٢، ومجالس ثعلب ١/ ٣٣٠، والمقرب ١/ ٢٠٣، وهمع الهوامع ١/ ٩٢.

(٢) انظر البحر المحيط ١/ ٦٤٥، وهي قراءة الحسن وقتادة وشيبة وأبي جعفر ويعقوب أيضا.." [١]

"جعلوا «أن» في موضع رفع والأول بغير تقديم ولا تأخير، وفي قراءة أبي وابن مسعود ليس البر بأن تولوا فلا يجوز في البر هاهنا إلا الرفع. ولكن البر وقرأ الكوفيون ولكن البر رفع بالابتداء. من آمن بالله الخبر، وفيه ثلاثة أقوال: يكون التقدير ولكن البر بر من آمن بالله ثم حذف كما قالت الخنساء: [البسيط] ٣٢-

فإنما هي إقبال وإدبار «١»

أي ذات إقبال، ويجوز أن يكون التقدير ولكن ذو البر من آمن بالله ويجوز أن يكون البر بمعنى البار والبر كما يقال: رجل عدل، وفي الآية **إشكال** من جهة الإعراب لأن بعد هذا والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فيه خمسة أقوال: يكون و «الموفون» رفعا عطفا على «من» ، و «الصابرين» على المدح أي وأعني الصابرين، ويكون و «الموفون» رفعا بمعنى، وهم الموفون مدحا للمضمرين و «الصابرين» عطفا على ذوي القربى، ويكون و «الموفون» رفعا على وهم الموفون و «الصابرين» بمعنى وأعني الصابرين فهذه ثلاثة أجوبة لا مطعن فيها من جهة الإعراب موجودة في كلام العرب وأنشد سيبويه «٢» : [الكامل] ٣٣-

لا يبعدن قومي الذين هم ... سم العداة وآفة الجزر

النازلين بكل معترك ... والطيبون معاقد الأزر

وإن شئت قلت: النازلون والطيبين، وإن شئت رفعتهما جميعا، ويجوز نصبهما.

قال الكسائي: يجوز أن يكون و «الموفون» نسقا «٣» على «من» و «الصابرين» نسقا على «ذوي القربى» . قال أبو

(١) إعراب القرآن للنحاس أبو جعفر النحاس ٨٨/١

جعفر: وهذا القول خطأ وغلط بين لأنك إذا نصبت والصابرين ونسقته على ذوي القربى دخل في صلة «من» فقد نسقت على «من» من قبل أن تتم الصلة وفرقت بين الصلة والموصول بالمعطوف، **والجواب** الخامس: أن يكون

---

(١) الشاهد للخنساء في ديوانها ص ٣٨٣، والأشباه والنظائر ١/ ١٩٨، وخزانة الأدب ١/ ٤٣١، وشرح أبيات سيبويه ١/ ٢٨٢، والشعر والشعراء ١/ ٣٥٤، والكتاب ١/ ٣٣٧، ولسان العرب (رهط، وقبل، وسوا) ، والمقتضب ٤/ ٣٠٥، والمنصف ١/ ١٩٧، وبلا نسبة في الأشباه والنظائر ٢/ ٣٨٧، وشرح الأشموني ١/ ٢١٣، وشرح المفصل ١/ ١١٥، والمحتسب ٢/ ٤٣، وصدره:

«ترتع ما رتعت حتى إذا ادكرت»

(٢) البيتان للخرنق بنت بدر بن هفان في ديوانها ص ٤٣، والأشباه والنظائر ٦/ ٢٣١، وأمالي المرتضى ١/ ٢٠٥، والإنصاف ٢/ ٤٦٨، وأوضح المسالك ٣/ ٣١٤، والحماسة البصرية ١/ ٢٢٧، وخزانة الأدب ٥/ ٤١، والدرر ٦/ ١٤، وسمط اللآلي ص ٥٤٨، وشرح أبيات سيبويه ٢/ ١٦، وشرح التصريح ٢/ ١١٦، والكتاب ١/ ٢٦٤، ولسان العرب (نضر) ، والمحتسب ٢/ ١٩٨، والمقاصد النحوية ٣/ ٦٠٢، وأساس البلاغة (أزر) ، وبلا نسبة في رصف المباني ص ٤١٦، وشرح الأشموني ٢/ ٣٩٩.

(٣) النسق: العطف.." (١)

"النصب في غير القرآن أي فاستشهدوا وحكى سيبويه «١» : إن خنجرا فخنجرا أي فاتخذ خنجرا. أن تضل أحدهما فتذكر إحداهما الأخرى هذه قراءة الحسن وأبي عمرو بن العلاء وعيسى وابن كثير وحميد بفتح «أن» ونصب «تذكر» وتخفيفه وقرأ أهل المدينة أن تضل إحداهما فتذكر بفتح «أن» ونصب «تذكر» وتشديده وقرأ أبان بن تغلب والأعمش وحمزة أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى بكسر «إن» ورفع تذكر وتشديده. قال أبو جعفر: ويجوز تضل بفتح التاء والضاد ويجوز تضل بكسر التاء وفتح الضاد والقراءة الأولى حسنة لأن الفصيح أن يقال: أذكرتك وذاكرتك وعظتك قال جل وعز: وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين [الذاريات: ٥٥] وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم «رحم الله فلانا كأي من آية أذكرنيها» «٢» وفي هذه القراءة على حسنها من النحو **إشكال** شديد. قال الفراء «٣» : هو في مذهب الجزاء، وإن جزاء مقدم أصله التأخير أي استشهدوا امرأتين مكان الرجل كما تذكر الذاكرة الناسية إن نسيت فلما تقدم الجزاء اتصل بما قبله ففتحت أن فصار **جوابه** مردودا عليه قال: ومثله: إني ليعجبني أن يسأل السائل فيعطى. المعنى أنه يعجبه الإعطاء وإن سأل السائل. قال أبو جعفر: وهذا القول خطأ عند البصريين لأن «إن» المجازاة لو فتحت انقلب المعنى وقال سيبويه «٤» : أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى انتصب لأنه أمر بالإشهاد لأن تذكر ومن أجل أن تذكر. قال: فإن قال إنسان: كيف جاز أن تقول أن تضل؟ ولم يعد هذا للإضلال والالتباس فإنما ذكر أن تضل لأنه سبب الإذكار كما يقول الرجل: أعددته أن يميل الحائط فأدعمه. وهو لا يطلب بإعداده ذلك ميلان الحائط ولكنه أخبر بعلة الدعم وبسببه. قال

---

(١) إعراب القرآن للنحاس أبو جعفر النحاس ٩١/١

أبو جعفر: وسمعت علي بن سليمان يحي عن أبي العباس محمد بن يزيد أن التقدير: ممن ترضون من الشهداء كراهة أن تضل إحداهما وكراهة أن تذكر إحداهما الأخرى. قال أبو جعفر: وهذا القول غلط وأبو العباس يجل عن قول مثله لأن المعنى على خلافه وذلك أنه يصير المعنى كراهة أن تضل إحداهما وكراهة أن تذكر إحداهما الأخرى وهذا محال، وأصح الأقوال قول سيبويه ومن قال «تضل» جاء به على لغة من قال: ضللت تضل وعلى هذا تقول: تضل بكسر التاء لتدل على أن الماضي فعلت.

ولا تسئموا قال الأخفش: يقال: سئمت أسأم سآمة وسآما وسأما وسأما، أن تكتبوه في موضع نصب بالفعل كما قال زهير: [الطويل]

---

(١) انظر الكتاب ١/ ٣١٩.

(٢) أخرجه القاضي عياض في الشفا ٢/ ٣٤٥، الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٤/ ٤٩٣، والمتقي الهندي في كنز العمال ٢٧٩٣، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار ١/ ٢٨٠.

(٣) انظر معاني الفراء ١/ ١٨٤.

(٤) انظر الكتاب ٣/ ٥٩.." (١)

"قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما على طاعم وقرأ أبو جعفر محمد بن علي يطعمه والأصل فيه يطتعمه «١» فأدغم بعد قلب التاء طاء. يطعمه إلا أن يكون أي إلا أن يكون المأكول ميتة. قال الأصمعي: قال لي نافع بن أبي نعيم مفسرا إلا أن يكون ذلك ميتة وقرأ ابن كثير والأعمش وحمزة إلا أن تكون ميتة «٢» والتقدير على هذا: إلا أن يكون المأكولة ميتة وقرأ أبو جعفر يزيد بن القعقاع إلا أن تكون ميتة «٣» بالرفع. أو دما بالنصب وبعض النحويين يقول هو لحن لأنه عطف منصوبا على مرفوع وسبيل المعطوف سبيل المعطوف عليه والقراءة جائزة وقد صحت عن إمام على أن يكون أو دما معطوفا على أن لأن «أن» في موضع نصب وهي اسم والتقدير إلا كون ميتة أو دما مسفوحا نعت. أو لحم خنزير عطف وكذا أو فسقا فإنه رجس ينوى به التأخير وفي الآية **إشكال** يقال: قد حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، وليس هما في الآية ففي هذا أقوال: منها أنهم سألوا عن شيء بعينه فوقع **الجواب** مخصوصا وهذا مذهب الشافعي رضي الله عنه، وقيل: ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو داخل في الآية معطوف على ما بعد إلا، وهذا قول حسن ومثله كثير، وفي الآية قول ثالث بين وهو أن ما حرمه رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو ميتة فالآية على هذا مشتملة على هذه الأشياء.

[سورة الأنعام (٦) : آية ١٤٦]

وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما

---

(١) إعراب القرآن للنحاس أبو جعفر النحاس ١/١٣٧

اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون (١٤٦)

وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر وقرأ الحسن ظفر «٤» بإسكان الفاء وقرأ أبو السمال ظفر «٥» بإسكان الفاء وكسر الظاء، وأنكر أبو حاتم كسر الظاء وأنكر أبو حاتم كسر الظاء وإسكان الفاء ولم يذكر هذه القراءة قال: ويقال: أظفور وحكى الفراء في الجمع أظافير وأظافرة وأظافر وأظفارا. ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما

---

(١) انظر البحر المحيط ٤/ ٢٤٢.

(٢) انظر تيسير الداني ٨٩، والبحر المحيط ٤/ ٢٤٢.

(٣) انظر البحر المحيط ٤/ ٢٤٢، وتيسير الداني ٨٩.

(٤) وهي قراءة أبي والأعرج أيضا، انظر البحر المحيط ٤/ ٢٤٥، ومختصر ابن خالويه ٤١. [.....]

(٥) وهي قراءة الحسن أيضا، انظر البحر المحيط ٤/ ٢٤٥، ومختصر ابن خالويه ٤١.." [1]

"من الياء ألف لخفة الألف والفتحة. عيناه من الحزن فهو وقال: سأل قوم عن معنى شدة حزن يعقوب صلى الله عليه وسلم فللعلماء في هذه ثلاثة أجوبة: منها أن يعقوب صلى الله عليه وسلم لما علم أن يوسف عليه السلام حي فندم على ذلك، **والجواب** الثالث أبينها وهو أن الحزن ليس محظورا وإنما المحظور الولولة وشق الثياب والكلام بما لا ينبغي. قال النبي صلى الله عليه وسلم:

«تدمع العين ويحزن القلب ولا نقول ما يسخط الرب» «١» وقد بين الله جل وعز بقوله:

فهو كظيم.

[سورة يوسف (١٢) : آية ٨٥]

قالوا تالله تفتؤا تذكر يوسف حتى تكون حرضا أو تكون من الهالكين (٨٥)

قالوا تالله تفتؤا تذكر يوسف قال الكسائي: يقال: فتأت وفتئت أفعل ذلك أي ما زلت، وزعم الفراء أن «لا» مضمرة وأنشد: [الطويل] ٢٤١-

فقلت يمين الله أبرح قاعدا ... ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي «٢»

والذي قال حسن صحيح، وزعم الخليل وسيبويه أن «لا» تضمر في القسم لأنه ليس فيه **إشكال**، ولو كان موجبا لكان باللام والنون. حتى تكون حرضا يقال: حرض وحرض حروضا وحروضة إذا بلي وسقم، ورجل حارض وحرض إلا أن حرضا لا يثنى ولا يجمع ومثله قمن وحري لا يثنيان ولا يجمعان، وحكى أهل اللغة: أحرضه الهم إذا أسقمه ورجل حارض أي أحمق.

---

(١) إعراب القرآن للنحاس أبو جعفر النحاس ٢/٣٧

[سورة يوسف (١٢) : آية ٨٦]

قال إنما أشكوا بثي وحزني إلى الله وأعلم من الله ما لا تعلمون (٨٦)

ل إنما أشكوا بثي

حقيقة البث في اللغة ما يرد على الإنسان من الأشياء المهلكة التي لا يتهيأ له أن يخفيها وهو من بثثته أي فرقته فسميت المصيبة بثا مجازا.

[سورة يوسف (١٢) : آية ٨٧]

يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون (٨٧)

يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه ولا أي اذهبوا إلى هذا الذي طلب منكم أخاكم واحتال عليكم في أخذه فسلوه عنه وعن مذهبه.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الفضائل ٦٢، والبخاري في صحيحه ٢/ ١٠٥، والبيهقي في سننه ٤/ ٦٩، والمتقي في كنز العمال ٤٠٤٧٩، والقرطبي في تفسيره ٩/ ٤٢٩، وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق ١/ ٢٩٥.

(٢) الشاهد لامرئ القيس في ديوانه ٣٢، والكتاب ٣/ ٥٦٠، وخزانة الأدب ٩/ ٢٣٨، والخصائص ٢/ ٢٨٤، والدرر ٤/ ٢١٢، وشرح أبيات سيبويه ٢/ ٢٢، وشرح التصريح ١/ ١٨٥، وشرح شواهد المغني ١/ ٣٤١، وشرح المفصل ٧/ ١١٠، ولسان العرب (يمين) ، واللمع ٢٥٩، والمقاصد النحوية ٢/ ١٣، وبلا نسبة في خزانة الأدب ١٠/ ٩٣، وشرح الأشموني ١/ ١١٠، ومغني اللبيب ٢/ ٦٣٧، والمقتضب ٢/ ٣٦٢، وهمع الهوامع ٢/ ٣٨.." [1]

"أبيح ولم يمنع منه. فإذا كان حرام وحرم بمعنى واحد فمعناه أنه قد ضيق الخروج منه ومنع فقد دخل في باب المحظور بهذا، فأما قول أبي عبيد: إن «لا» زائدة فقد رده عليه جماعة لأنها لا تزاد في مثل هذا الموضع، ولا فيما يقع فيه **إشكال**، ولو كانت زائدة لكان التأويل بعيدا أيضا، لأنه إن أراد وحرام على قرية أهلكناها أنهم يرجعون إلى الدنيا. فهذا ما لا فائدة فيه، وإن أراد التوبة فالتوبة لا تحرم.

[سورة الأنبياء (٢١) : الآيات ٩٦ الى ٩٧]

حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون (٩٦) واقترب الوعد الحق فإذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا يا ويلنا قد كنا في غفلة من هذا بل كنا ظالمين (٩٧)

حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وقرأ عاصم والأعرج يأجوج ومأجوج «١» بالهمز. قال أبو إسحاق: هما مشتقان من أجة الحريق، ومن ملح أجاج. ولا يصرف، تجعلهما اسما للقبيلتين على فاعول ومفعول، ومن لم يهمز جعلهما أعجميين على

---

(١) إعراب القرآن للنحاس أبو جعفر النحاس ٢/٢١٣

قول أكثر النحويين. قال الأخفش: يأجوج: من يججت، ومأجوج:
من مججت. وروى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس وهم من كل حدب ينسلون قال: من كل شرف يقبلون. والتقدير في العربية: حتى إذا فتح سد يأجوج ومأجوج، مثل وسئل القرية [يوسف: ٨٢] . فأما جواب إذا ففيه ثلاثة أقوال: قال الكسائي والفراء: حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج اقترب الوعد الحق والواو عندهما زائدة، وأنشد الفراء: [الطويل] ٣٠٣-
فلما أجزنا ساحة الحي وانتحى ... بنا بطن خبت ذي قفاف عقنقل «٢»
المعنى عنده انتحى. وأجاز الكسائي أن يكون جواب إذا فإذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا والقول الثالث أن المعنى قالوا يا ويلنا ثم حذف قالوا. وهذا قول أبي إسحاق، وهو قول حسن. قال الله جل وعز: والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله [الزمر: ٣] المعنى قالوا، وحذف القول كثير.

[سورة الأنبياء (٢١) : آية ٩٨]
إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون (٩٨)
المعنى إنكم والأوثان التي تعبدونها من دون الله. ولا يدخل في هذا عيسى صلى الله عليه وسلم، ولا عزير، ولا الملائكة لأن «ما» لغير الآدميين. والمعنى: لأن أوثانهم تدخل معهم

(١) انظر البحر المحيط ٦/ ٣١٣، وكتاب السبعة لابن مجاهد ٤٣١.
(٢) الشاهد لامرئ القيس في ديوانه ١٥، وأدب الكاتب ٣٥٣، والأزهية ٢٣٤، وخزانة الأدب ١١/ ٤٣، ولسان العرب (جوز) ، وتاج العروس (عقل) ، والمنصف ٣/ ٤١، وبلا نسبة في رصف المباني ص ٤٢٥.." (١)

"أيضا بمعنى منا منه. ويروى عن مسلمة أنه قرأ جميعا منه بالرفع على إضمار مبتدأ.

[سورة الجاثية (٤٥) : الآيات ١٤ الى ١٥]
قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ليجزي قوما بما كانوا يكسبون (١٤) من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ثم إلى ربكم ترجعون (١٥)
يغفروا في موضع جزم. قال الفراء «١» : هذا مجزوم بالتشبيه بالجزم والشرط كأنه كقولك: قم تصب خيرا. وليس كذلك. قال أبو جعفر: يذهب إلى أنه لما وقع في جواب الأمر كان مجزوما وإن لم يكن جوابا. وهذا غير محصل والأولى فيه ما سمعت علي بن سليمان يحكيه عن محمد بن يزيد عن أبي عثمان المازني قال: التقدير قل للذين آمنوا اغفروا يغفروا. وهذا قول محصل لا إشكال فيه، وهو جواب كما تقول:
أكرم زيدا يكرمك. وتقديره: إن تكرمه يكرمك. وقرأ نافع وأبو عمرو وعاصم ليجزي قوما «٢» وقرأ يحيى بن وثاب والأعمش

(١) إعراب القرآن للنحاس أبو جعفر النحاس ٥٧/٣

وحمزة والكسائي لنجزي قوما بالنون.

وقرأ أبو جعفر القارئ ليجزي قوما. قال أبو جعفر: القراءة الأولى والثانية حسنتان معناهما واحد، وإن كان أبو عبيد يختار الأولى ويحتج بأن قبله قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله فيختار «ليجزي قوما» ليعود الضمير على اسم الله جل وعز.

وهذا لا يوجب اختيارا لأنه كلام الله جل وعز ووحيه فقوله جل ثناؤه لنجزي إخبارا عنه جل وعز فأما ليجزي قوما فقال أبو إسحاق: هو لحن عند الخليل وسيبويه وجميع البصريين وقال الفراء «٣» : هو لحن في الظاهر، وهو عند البصريين لحن في الظاهر والباطن، وإنما أجازه الكسائي على شذوذ بمعنى: ليجزي الجزاء قوما فأضمر الجزاء ولو أظهره ما جاز فكيف وقد أضمره؟ وقد أجمع النحويون على أنه لا يجوز.

ضرب الضرب زيدا، حتى أنه قال بعضهم: لا يجوز: ضرب زيدا سوطا لأن سوطا مصدر، وإنما يقام المصدر مقام الفاعل مع حروف الخفض «٤» «٥» إذا نعت فإذا لم يكن منعوتا لم يجز. وهذا أعجب أن يقام المصدر مقام الفاعل غير منعوت مع اسم غير مصدر، وفيه أيضا علة أخرى أنه أضمر الجزاء ولم يتقدم له ذكر على أن «يجزي» يدل عليه. وهذا، وإن كان يجوز فإنه مجاز فأما إنشادهم: [الوافر] ٤١٨-

ولو ولدت قفيرة جرو كلب ... لسب بذلك الجرو الكلابا

فلا حجة فيه، ورأيت أبا إسحاق يذهب إلى أن تقديره: ولو ولدت قفيرة الكلاب، و «جرو كلب» منصوب على النداء.

[سورة الجاثية (٤٥) : الآيات ١٦ الى ١٨]

ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين (١٦) وآتيناهم بينات من الأمر فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون (١٧) ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون (١٨)

---

(١) انظر معاني الفراء ٣/ ٤٥.

(٢) انظر البحر المحيط ٨/ ٤٥.

(٣) انظر البحر المحيط ٨/ ٤٥.

(٤) انظر تيسير الداني ١٦٠، قال: (حمزة وحفص والكسائي بالنصب والباقون بالرفع) .

(٥) انظر معاني الفراء ٣/ ٤٧.." (١)

"مع ما ذكره به خبره.

دليل واضح بلا إشكال على قبول خبر الواحد من أي جنس كان من

---

(١) إعراب القرآن للنحاس أبو جعفر النحاس ٤/٩٥

الناس وغيرهم إذا عرف صدقه.

ألا ترى أن سليمان – صلى الله عليه – إنما كف عن عذابه حيث أتاه

بسلطان مبين، الذي كان استثنى فهلا عذبه لو لم يقبل خبره، وقال له: أنت واحد لا أقبل خبرك عن سبأ حتى يخبر به معك غيرك من الطير.

وليس في قوله: (قال سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين (٢٧)

ما يوهن ما قلناه، ألا ترى ائتمنه في حمل كتابه، ورد جوابه وهو." (١)

"مطلب: في الجواب عن إشكال من قال: إن القرآن نزل بعد إبراهيم عليه السلام مكيف يكون مسلما قوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أفلا تعقلون﴾ . روي عن ابن عباس والحسن والسدي أن أحبار اليهود ونصارى نجران اجتمعوا عند النبي صلى الله عليه وسلم فتنازعوا في إبراهيم عليه السلام فقالت اليهود: ما كان إلا يهوديا، وقالت النصارى: ما كان إلا نصرانيا؛ فأبطل الله دعواهم بقوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والأنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون﴾ فاليهودية والنصرانية حادثتان بعد إبراهيم، فكيف يكون يهوديا أو نصرانيا، وقد قيل إنهم سموا بذلك؛ لأنهم من ولد يهوذا، والنصارى سموا بذلك؛ لأن أصلهم من ناصرة قرية بالشام؛ ومع ذلك فإن اليهود ملة محرفة عن ملة موسى عليه السلام، والنصرانية ملة محرفة عن شريعة عيسى عليه السلام؛ فلذلك قال تعالى: ﴿وما أنزلت التوراة والأنجيل." (٢)

"مطلب: في الجواب عن إشكال من قال: إن القرآن نزل بعد إبراهيم عليه السلام مكيف يكون مسلما قوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أفلا تعقلون﴾ . روي عن ابن عباس والحسن والسدي أن أحبار اليهود ونصارى نجران اجتمعوا عند النبي صلى الله عليه وسلم فتنازعوا في إبراهيم عليه السلام فقالت اليهود: ما كان إلا يهوديا، وقالت النصارى: ما كان إلا نصرانيا؛ فأبطل الله دعواهم بقوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والأنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون﴾ فاليهودية والنصرانية حادثتان بعد إبراهيم، فكيف يكون يهوديا أو نصرانيا، وقد قيل إنهم سموا بذلك؛ لأنهم من ولد يهوذا، والنصارى سموا بذلك؛ لأن أصلهم من ناصرة قرية بالشام؛ ومع ذلك فإن اليهود ملة محرفة عن ملة موسى عليه السلام، والنصرانية ملة محرفة عن شريعة عيسى عليه السلام؛ فلذلك قال تعالى: ﴿وما أنزلت التوراة والأنجيل." (٣)

"كقولك: ترافعنا إلى الحاكم، كذلك قولك للرجل: تعال، كقولك له: تقدم. وأصله أن التقدم تعال، والتأخر انخفاض وتراخ، فافهمه.

ومن ذلك قراءة الحسن أيضا: "ليقولن"١ بضم اللام على الجمع. قال عبد الوارث٢: سئل أبو عمرو٣ عن قراءة الحسن:

---

(١) النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام أبو أحمد القصاب ٥٤٨/٣

(٢) أحكام القرآن للجصاص ط العلمية الجصاص ٢٠/٢

(٣) أحكام القرآن للجصاص ط العلمية الجصاص ٢٠/٢

"ليقولن" برفع اللام، فسكت.

قال أبو الفتح: أعاد الضمير على معنى "من" لا على لفظها الذي هو قراءة الجماعة؛ وذلك أن قول الله تعالى: ﴿وإن منكم لمن ليبطئن﴾ ٤ لا يعني به رجل واحد؛ لكن معناه أن هناك جماعة هذا وصف كل واحد منهم، فلما كان جمعا في المعنى أعيد الضمير على معناه دون لفظه، كقوله: ﴿ومنهم من يستمعون إليك﴾ ٥، الحال فيهما واحدة، وكأن الموضع لحقه احتياط في اللفظ؛ خوفا من إشكال معناه، فضم اللام من "ليقولن" ليعلم أن هذا حكم سار في جماعة، ولا يرى أنه واحد ولا أكثر منه، فاعرفه.

ومن ذلك قراءة الحسن ويزيد النحو: "يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزا عظيما"٦ بالرفع، قال روح: لم يجعل لليت جوابا.

قال أبو الفتح: محصول ذلك أن يتمنى الفوز، فكأنه قال: يا ليتني أفوز فوزا عظيما، ولو جعله جوابا لنصبه؛ أي: إن أكن معهم أفز، هذا إذا أصبحت بالشرط، إلا أن الفاء إن دخلت جوابا للتمني نصب الفعل بعدها بإضمار أن، وعطف أفوز على كنت معهم لأنهما جميعا متمنيان، إلا أنه عطف جملة على جملة لا الفعل على انفراده على الفعل؛ إذ كان الأول ماضيا والثاني مستقبلا.

وذهب أبو الحسن في قوله عز وجل: "يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين"٧ بالرفع إلى أنه عطف عل اللفظ، ومعناه معنى الجواب: قال: لأنهم لم يتمنوا

---

١ سورة النساء: ٧٣.

٢ هو عبد الوارث بن سعيد بن ذكوان أبو عبيدة التنوري العنبري مولاهم البصري، إمام حافظ مقرئ ثقة، ولد سنة ١٠٢، وعرض القرآن على أبي عمرو ورافقه في العرض على حميد بن قيس المكي، روى القراءة عنه ابنه عبد الصمد وغيره، مات سنة ١٨٠ بالبصرة. طبقات القراء: ١/ ٤٧٨.

٣ في هامش الأصل: "في الأصل: سئل عمرو".

٤ سورة النساء: ٧٢.

٥ سورة يونس: ٤٢.

٦ سورة النساء: ٧٣.

٧ سورة الأنعام: ٢٧.." (١)

"وجوابنا أنه لا تكرار في ذلك، لأن قوله تعالى: (لا أعبد ما تعبدون) المراد به في المستقبل، وقوله تعالى (ولا أنت عابدون ما أعبد) الكافرون: ٣-٥ المراد به في الحال، (ولا أنا عابد ما عبدتم) الكافرون ٤، المراد به في المستقبل، وفي الحال: أي لا أعبد ما تقدمت عبادتكم له، ومن يعد ذلك تكرارا فمن قلة معرفته، وتدبره، لأنه ينظر إلى اللفظ الثاني: توجيه مفرد بالتأليف، مستقل في كتب خاصة به والذين سلكوا هذا النوع من التأليف في

---

(١) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ابن جني ١٩٢/١

ويعدل عن تأمل المعنى)) (٦٨) اهـ

متشابه القرآن اتخذوا محورا خاصا من حيث كيفية تناوله، ومن حيث معالجته، حيث إنهم

٣٦

يذكرون الوجوه المحتملة في بيان هذا النوع من التفسير، وذلك يتم بعد تتبع الآيات ذات الموضوع الواحد، أو ذات الأسلوب الواحد، وفي ذلك يستعملون طريقة طرح السؤال والجواب عنه، كما في درة التنزيل لأبي عبد الله الخطيب ت ٤٢٠هـ، وملاك التأويل لابن الزبير الغرناطي ت ٧٠٨ هـ، وكشف المعاني لأبي عبد الله ابن جماعة ت ٧٣٣هـ.

ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء الذين يؤلفون في توجيه الآيات المتشابهات لا يقفون عند كل آية هي من المتشابه اللفظي، بل يتنقلون بين الآيات المتشابهة منتقين ما يحتاج إلى توجيه، تاركين توجيه ما لا يحتاج إلى أعمال فكر، وما لا يبدو فيه إشكال. ومن هذا اختلف المتشابه بالنسبة للأفراد والعلماء بحسب دائرة علم كل منهم، فما يهتدي إليه عالم قد يغفل عنه الآخر، وقد تشبهه الآية على عالم ولا تشبهه على غير وهكذا، ومما لا شك فيه أيضا أن قدرات المشتغلين بتوجيه الآيات من هذا." (١)

"وبقي سؤال يحتاج إلى جواب وهو أن يقال: ما الذي أوجب في العربية أن يضم اليومان اللذان أرسيت فيهما الجبال وأخرجت فيهما من الأرض المياه إلى اليومين اللذين وقع فيهما خلق الأرض؟ وهلا ذكر يوما ذلك مفردين على اليومين المتقدمين ليزول الإشكال ولا يقع الاعتراض.

والجواب عن ذلك: سوى ما يقوله النظار من رد المتشابه إلى المحكم وبنائه عليه بموجب النظر ليتبين مزية أهل العلم وما خصوا به من الفضل ووعدوه من جزيل الأجر هو أن يقال: إن في الكلام ما أوجب ضم اليومين إلى اليومين الأولين فذكر أربعة أيام في هذا المكان، وهو من دقيق الكلام فى الإعراب، وذلك أنه تعالى قال: (قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين) فتمت." (٢)

"فهذا صحيح على ما هو قول مالك، ويظهر الكلام فيه على أبي حنيفة، وذكر الرازي فصولا في منع التعليل، كرهنا ذكرها لسقاطتها، ولكونها أقل مما يحتاج إلى ذكرها وتكلف الجواب عنها، فاعلمه.. إلا أن الإشكال في السباع التي لا تعدو ولا تضرى.

واعلم أن ما لا يعدو منها، فأكثرها مأكول اللحم عند الشافعي، كالضبع والثعلب، يبقى ذلك ما لا يسمى صيدا مثل الهرة الأهلية، وهي غير داخلة في عموم الآية.

وبعد، فإنه تعالى لما قال: (أحل لكم صيد البحر) ، وقابله بصيد البر فقال: (وحرم عليكم صيد البر) «١» ، علم أنه إنما حرم للأكل، فانصرف إلى ما يؤكل بحال، ثم قال: ما دمتم حرما، فمد التحريم إلى غاية، والذي هو محرم لعينه، لا يقال فيه حرم عليكم ما دمتم حرما، ويجعل في مقابلته صيد البر، فهذا هو الذي يستدل به الشافعي في تخصيص الآية في مأكول

---

(١) درة التنزيل وغرة التأويل الخطيب الإسكافي ص/٧١

(٢) درة التنزيل وغرة التأويل الخطيب الإسكافي ص/١١٣٨

اللحم.

قوله تعالى: (ومن قتله منكم متعمدا) «٢» .

اختلف الناس في ذلك، فمنهم من سوى بين العمد والخطأ وهم جمهور العلماء، ومنهم من خص ذلك بالعمد على ما ذكره الله في كتابه، وهو قول طاوس وعطاء وسالم وداود، والذين مالوا إلى موجب الجمهور، وذكروا أن فائدة ذكر المتعمد يظهر في نسق التلاوة في قوله تعالى: (ومن عاد فينتقم الله منه) ، وذلك يختص بالعمد دون الخطأ، لأن المخطئ لا يجوز أن يلحقه الوعيد، فخصص العمد بالذكر، وإن كان الخطأ والنسيان مثله ليصح رجوع الوعيد إليه، وإذا صح مجمل التخصيص

---

(١) سورة المائدة آية ٩٦.

(٢) سورة المائدة آية ٩٥.." [1]

"قطعا، فإما أن يكون معناه: يوم تجد كل نفس ما عملت مكتوبا، أو موزونا، أو ثوابا، أو عطاء، وكله مجاز على الوجه الذي قدمناه فاحمله عليه.

فإن قيل: فهلا جمعت في القرآن كتابا على نحو ما ذكرته لنا ها هنا مثالا (١)، فيكون لك أجرا جاريا بعدك، ومنفعة للناس في استبصارهم بك، فأما هذا القانون فإنما هو منهاج للعالم المستبصر، ووصية للذكي اللوذعي، والناس رجلان: عاجز بسوسه (٢) أو بسبب من أسباب الدنيا، أو مقصر، وكلاهما كان يجد هذا الكتاب ملجأ وملاذا وسلما للمعرفتين:

أحدهما: التوصل إلى الغاية.

والثانية: إطلاع المقصر على طريق، إن لم يقدر على سلوكها أمن بها.

فالجواب:

إنا كنا أملينا في القرآن كما قدمنا كتابا موعبا "أنوار الفجر في مجالس الذكر" قريبا من عشرين ألف ورقة (٣)، في نحو من عشرين عاما، ولكنه لم ينضبط للخلق، وإنما حصل كل واحد منهم جزءا دون جزء، وفي وقت دون وقت، بحسب الفشل والنشاط، وعلى قدر عدم العوائق.

---

(١) انظر نحو هذا القول في "القبس" شرح الموطأ مالك بن أنس: ٣١٧ - ٣١٨ (مخطوط الخزانة العامة رقم: ١٩١٦/ ك).

(٢) أي بطبعه.

(٣) الذي نقله ابن فرحون في الديباج: ٢٨٣ عن المؤلف في كتابه "القبس" أن كتاب "أنوار الفجر" يقع في ثمانين ألف ورقة، وهذا يناقض ما معنا في "قانون التأويل" فهل أخطأ ابن فرحون في النقل؟ هذا ما تبادر إلى ذهني أول وهلة، ولكن

---

(١) أحكام القرآن للكيا الهراسي الكيا الهراسي ١٠٦/٣

بعد رجوعي إلى "القبس": ٣١٨ (المخطوط السابق) وجدت أن ابن العربي قال فيه: "وقد كنا أملينا فيه (أي في التفسير) في كتاب "أنوار الفجر" في عشرين عاما ثمانين ألف ورقة، وتفرقت بين أيدي الناس، وحصل عند كل طائفة منها فن، وندبتهم إلى أن يجمعوا منها ولو عشرين ألفا، وهي أصولها التي ينبني عليها سواها، وينظمها على علوم القرآن الثلاثة: التوحيد، الأحكام، التذكير ... " قلت: وبعد الاطلاع على هذا الكلام اتضح المبهم وزال **الإشكال**.." [١]

"وفي قوله: (وآتيتم إحداهن قنطارا) : **إشكالان**: أحدهما: أنه جمع الضمير، والمتقدم زوجان. والثاني: أن التي يريد أن يستبدل بها هي التي تكون قد أعطاها مالا، فينهاه عن أخذه، فأما التي يريد أن يستحدثها فلم يكن أعطاها شيئا حتى ينهى عن أخذه، ويتأيد ذلك بقوله: «وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض» **والجواب** عن الأول أن المراد بالزوج الجمع؛ لأن الخطاب لجماعة الرجال، وكل منهم قد يريد الاستبدال. ويجوز أن يكون جمعا؛ لأن التي يريد أن يستحدثها يفضي حالها إلى أن تكون زوجا، وأن يريد أن يستبدل بها كما استبدل بالأولى، فجمع على هذا المعنى.

وأما **الإشكال** الثاني ففيه **جوابان**: أحدهما: أنه وضع الظاهر موضع المضمر، والأصل آتيتموهن. والثاني: أن المستبدل بها مبهمة، فقال إحداهن إذ لم تتعين حتى يرجع الضمير إليها، وقد ذكرنا نحوا من هذا في قوله: (فتذكر إحداهما الأخرى) . (بهتانا) : فعلان من البهت، وهو مصدر في موضع الحال، ويجوز أن يكون مفعولا له.

قال تعالى: (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا) (٢١) .

قوله تعالى: (وكيف تأخذونه) : كيف في موضع نصب على الحال، والتقدير: أتأخذونه جائرين، وهذا يتبين لك **بجواب** كيف، ألا ترى أنك إذ قلت كيف أخذت مال زيد كان **الجواب** حالا تقديره: أخذته ظالما أو عادلا، ونحو ذلك. وأبدا يكون موضع كيف مثل موضع **جوابها**. (وقد أفضى) : في موضع الحال أيضا (."[٢]

"قال: من شرح هذا لو قال: يقرون المقالة موضع قوله: الرواية لكان أجود؛ إذ لا رواية عنهم بذلك قد أشبعت الكلام في هذا في الشرح الكبير.

-١٠٥

ومهما تصلها أو بدأت براءة ... لتنزيلها بالسيف لست مبسملا

قد سبق الكلام في مهما وأن فيها معنى الشرط فتدخل الفاء في **جوابها** كقوله فيما مضى: فكن عند شرطي ... وفيما يأتي: "فلا تقفن الدهر ... " وهي محذوفة في هذا البيت لضرورة الشعر، والتقدير فلست مبسملا وقيل إنما تدخل الفاء؛ لأنه خبر بمعنى النهي وهو فاسد؛ فإن الفاء لازمة في النهي فكيف الخبر الذي بمعناه، وقوله: تصلها الضمير فيه لبراءة أضمر قبل الذكر على شريطة التفسير، وبراءة مفعول بدأت، والقاعدة تقتضي حذف المفعول من الأول فلا حاجة إلى إضماره كقوله تعالى: ﴿آتوني أفرغ عليه قطرا﴾ ١.

(١) قانون التأويل ابن العربي ص/٦٥٥

(٢) التبيان في إعراب القرآن العكبري، أبو البقاء ٣٤٢/١

وقيل: براءة بدل من الضمير في تصلها بمعنى أن سورة براءة لا بسملة في أولها سواء ابتدأ بها القارئ أو وصلها بالأنفال لأن البسملة لم ترسم في أولها بخلاف غيرها من السور.

ثم بين الحكمة التي لأجلها لم تشرع في أولها البسملة فقال: "لتنزيلها بالسيف" أي ملتبسة بالسيف كنى بذلك عما اشتملت عليه السورة من الأمر بالقتل والأخذ والحصر ونبذ العهد، وفيها الآية التي يسميها المفسرون آية السيف، وهذا التعليل يروى عن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- وعن غيره، قال القاضي أبو بكر ابن الباقلاني: وعليه الجمهور من أهل العلم، وقد زدت في الشرح الكبير هذا المعنى بسطا وتقريرا، وذكرت وجوها أخر في التعليل، ونقل الأهوازي أن بعضهم بسمل في أول براءة.

١٠٦-

ولا بد منها في ابتدائك سورة ... سواها وفي الأجزاء خير من تلا

الضمير في منها للبسملة وفي سواها لبراءة، وسورة منصوب على إسقاط الخافض أي بسورة، وكذا قوله: "أبو بدأت براءة" أي براءة يقال بدأت بالشيء أي ابتدأت به، وأما بدأت الشيء من غير باء فمعناه فعلته ابتداء ومنه: "بدأ الله الخلق"٢.

وسورة نكرة في كلام موجب فلا عموم لها إلا من جهة المعنى، فكأنه قال: مهما ابتدأت سورة سوى براءة فبسمل، ولو قال ولا بد منها في ابتدا كل سورة سواها لزال هذا **الإشكال**.

ومعنى البيت: أن القراء كلهم اتفقوا في إبتداء السور على البسملة سواء في ذلك من بسمل منهم بين السورتين ومن لم يبسمل، ووجهه أنهم حملوا كتابة ما في المصحف على ذلك كما تكتب همزات الوصل وهي ساقطة في الدرج.

قال بعض العلماء: ولا خلاف بين القراء في البسملة أول فاتحة الكتاب سواء وصلها القارئ بسورة أخرى قبلها أو ابتدأ بها، ولم يذكر ذلك في القصيدة اعتمادا على أن الفاتحة في غالب الأحوال لا يكون القارئ لها إلا

---

١ سورة الكهف، آية: ٩٦.

٢ سورة العنكبوت، آية: ٢٠، والتلاوة "بدأ الخلق".." (١)

""أئنكم لتأتون"١، "أئن لنا لأجرا"٢، وفي الشعراء "أئن لنا لأجرا"٣.

والعلا نعت السور الثلاث فهذه أربعة مواضع من السبعة ثم قال:

١٩٨-

أئنك آئفكا معا فوق صادها ... وفي فصلت حرف وبالخلف سهلا

يريد قوله تعالى في والصافات: "أئنك لمن المصدقين"٤، "أئفكا آلهة"٥؛ أي وفي: "أءنك" "أئفكا" وقوله: معا حال منهما كما تقول: جاء زيد وعمرو معا أي مصطحبين، أي إنهما في سورة واحدة فوق صادها وهي سورة الصافات، وفي قوله: "معا" يوهم أن أئفكا موضعان كقوله: "نعما".

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني أبو شامة المقدسي ص/٦٨

معا فلو قال موضعها هما فوق صادها لزال الإيهام والضمير في صادها لسور القرآن وفوق ظرف للاصطحاب الذي دل عليه معا، أي اصطحبا فوق صادها أو ظرف الاستقرار أي ولا خلف في مد أئنك أئفكا اللذين فوق صادها وفي فصلت خلف وهو: ﴿أئنكم لتكفرون﴾ ٦. وبالخلف سهلا: أي روي عن هشام تسهيله ولم يسهل من المكسور وغيره، وفي جميع المفتوح خلف مقدم سوى حرف نون والأحقاف و"أأعجمي" و"أأمنتم"، ولم يذكر صاحب التيسير في حرف فصلت لهشام غير التسهيل ولم يذكر صاحب الروضة فيه لابن عامر بكماله غير التحقيق.

فإن قلت: من أين يعلم أن لهشام المد في هذه المواضع السبعة بلا خلاف وكل واحد من الأمرين محتمل؛ لأنه ذكر الخلاف له في المد قبل المكسور، واستثنى هذه المواضع فمن أين تعلم المد دون القصر؟

قلت: هذا سؤال جيد، **وجوابه** أنه قد قدم أنه يمد قبل الفتح والكسر ثم استثنى الخلاف له قبل الكسر إلا في سبعة فلو لم يذكر الخلف في المكسورة لأخذنا له المد في الجمع عملا بما ذكر أولا فغايته أنه عين ما عدا السبعة للخلاف فنزل هذا منزلة استثناء من استثناء، فكأنه قال: يمد مطلقا إلا قبل الكسر فإنه لا يمد إلا في سبعة مواضع فمعناه أنه يمد فيها؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات على أنه لو قال سوى سبعة فالمد حتم بمريم لزال هذا **الإشكال** والله أعلم.

-١٩٩

وآئمة بالخلف قد مد وحده ... وسهل "سما" وصفا وفي النحو أبدلا

لم يمد هنا بين الهمزتين غير هشام بخلاف عنه؛ لأن الأولى من بنية الكلمة كما سبق ذكره، ولأن الهمزة الثانية حركتها عارضة فلم يتحكم ثقلها إذا أصلها السكون، وذلك أن أئمة جمع إمام وأصله أئمة على وزن مثال

---

١ سورة الأعراف، آية: ٨١.

٢ سورة الأعراف، آية: ١١٣.

٣ الآية: ٤١.

٤ و٥ الآية: ٥٢ و٨٦.

٦ الآية: ٩.." (١)

"الوصل، لأنه قد سبق أن المراد من قوله "وعن حمزة في الوقف خلف" وهو وقوفه على كلمة الهمز، فهو واقف باعتبار نقل الحركة واصل باعتبار السكت، بيانه أن القارئ إذا قرأ "قد أفلح" ووقف فهو مأمور بشيئين: أحدهما السكت على الدال لأنه وصلها بهمزة أفلح، والثاني نقل حركة الهمزة إليها لأنه قد وقف فيوسف القارئ أنه واقف واصل والحاقة واحدة.

قلت لا يعد في ذلك لأنهما باعتبارين فوضع الوصل غير موضع الوقف فإن الوقف على آخر الكلمة الثانية، والوصل وصل آخر الكلمة الأولى بأول الثانية، ثم يقال: لا يلزم من كونه يصل الساكن بالهمزة أن يقف على كلمة الهمز فقد يصلها بما

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني أبو شامة المقدسي ص/١٣٧

بعدها، وإنما يتوجه **الإشكال** في بعض الصور، وذلك عند الوقف على كلمة الهمز، **وجوابه** ما تقدم، ومثاله: شخص له رحم يصل بعض أقاربه ويقطع بعضهم، فيصح أن يوسف ذلك الشخص بأنه واصل وأنه قاطع نظرا إلى محل الوصل والقطع، والله أعلم.

ولا يمكن حمل قوله في الوصل على وصل كلمة الهمزة بما بعدها كما توهمه بعضهم؛ لأن ذلك لم يشترطه أحد فكيف يشترط الناظم ما لم يشترط، وكلام صاحب التيسير دال على ما قاله الناظم -رحمه الله؛ فإنه قال: كان يسكت سكتة لطيفة من غير قطع؛ بيانا للهمز، فقوله: من غير قطع هو قول الشاطبي في الوصل، أي من غير وقف، ثم قال: وقرأ الباقون بوصل الساكن مع الهمزة من غير سكت، وهذا نص فيما ذكرنا، والله أعلم.

-٢٢٨

ويسكت في شيء وشيئا وبعضهم ... لدى اللام للتعريف عن حمزة تلا

أي وسكت خلف أيضا على الساكن قبل الهمزة في هاتين الكلمتين وهو الياء وهما كلمة واحدة وإنما غاير بينهما باعتبار لفظ النصب وغيره لاختلاف ذلك في خط المصحف فالمنصوب بألف دون المرفوع والمجرور، وهذه عبارة المصنفين من القراء فسلك سبيلهم في ذلك؛ وإنما فعلوا ذلك مبالغة في البيان؛ لئلا يتوهم من الاقتصار على لفظ أحدهما عدم جريان الحكم في الآخر، ومثله قوله: وجزأ وجزء ضم الإسكان صف.

فإن قلت: لم لم يفعل ذلك في "صراط"، و"بيوت" مع أنهما في القرآن بلفظ النصب وغيره نحو: ﴿ويهديك صراطا مستقيما﴾ ١، ﴿فإذا دخلتم بيوتا﴾ ٢.

قلت: كأنه لما ضبط ذلك؛ لخلوه عن لام التعريف استغنى عنه وإنما احتاج إلى ذكر شيء وشيئا؛ لأنهما لا يدخلان في الضابط السابق لورش؛ لأن ورشا لا ينقل فيهما الحركة لأن ساكنهما ليس بآخر كلمته فحاصله أن خلفا يسكت بين الكلمتين ولم يسكت في كلمة واحدة إلا في هاتين اللفظتين.

وحكى صاحب التيسير هذا السكت عن حمزة في الكلمة الواحدة مطلقا نحو: ﴿قرآن﴾ ٣، و: ﴿لا يسأم الإنسان﴾ ٤. كما في شيء وهو متجه؛ لأن المعنى الذي لأجله فعل السكت موجود في الجميع، والذي قرأه الداني على أبي الفتح لخلف هو ما ذكره الناظم، وكان لا يرى لخلاد سكتا في موضع ما، وقرأ الداني على طاهر بن غلبون

---

١ سورة الفتح، آية: ٢.

٢ سورة النور، آية: ٦١.

٣ سورة يونس، آية: ١٥.

٤ سورة فصلت: آية: ٣٩.." (١)

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني أبو شامة المقدسي ص/١٦٠

"نفس أصول الكلمة ليست زائدة عليها وإن كان يجوز في ياء الذي وأخواته الحذف والتشديد ويجوز في ياء هي في الشعر الإسكان والتشديد فاحترز بقوله: وما هي من نفس الأصول من مثل ذلك، ولم يكتف بقوله: وليست بلام الفعل؛ لما ذكرت من الفرق بين الكلمات الموزونة وغيرها، وقوله: وما هي من نفس الأصول يشمل الجميع، ولكن أراد التنبيه على مثل هذه الفوائد وإذا تقرر أنها ليست من نفس الأصول لم تبق مشكلة، فلهذا قال: فتشكلا، ونصبه على الجواب بالفاء بعد النفي، وكان ينبغي أن يأتي بما يحترز به أيضا عن ياء ضمير المؤنث في نحو: ﴿اقنتي لربك واسجدي واركعي﴾ ، ﴿وهزي إليك﴾ .

وعن الياء في جميع السلامة نحو: ﴿حاضري المسجد﴾ ، و ﴿عابري سبيل﴾ ، ﴿غير محلي الصيد﴾ ، ﴿برادي رزقهم﴾ ، ﴿والمقيمي الصلاة﴾ ، ﴿مهلكي القرى﴾ .

فهذا كله ليس من باب ياءات الإضافة وكان يكفيه في تعريفها أن يقول: هي ياء المتكلم أي ضميره المعبر عنه به في موضع النصب والجر متصلا ثم عرفها بالعلامة فقال:

-٣٨٧

ولكنها كالهاء والكاف كل ما ... تليه يرى للهاء والكاف مدخلا

أي أنها كهاء الضمير وكافه كل لفظ تليه ياء الإضافة أي كل موضع تدخل فيه فإنه يصح دخول الهاء والكاف فيه مكانها فتقول في: "ضيفي"، و"يحزنني"، و"إني"، "ولى ضيفه"، و"يحزنه"، و"إنه"، و"له"، و"ضيفك"، و"يحزنك"، و"إنك"، و"لك"، و"لكن".

ههنا إشكال وهو: أن من المواضع مالا يصح دخول الكاف فيه نحو: "فاذكروني"، و"حشرتني".

فلا يبقى قوله: "كل ما" على عمومه، ولو قال: كل ما تليه يرى للها أو الكاف لزال هذا الإشكال بحرف أو وقصر الهاء، وقوله: "كل ما" مبتدأ وحق كلمة "ما" بعدها أن تكتب مفصولة منها؛ لأنها مضاف إليها وهي نكرة موصوفة أي كل شيء يليه ولا تكاد تراها في النسخ إلا متصلة بكل ومنهم من ينصب كل ما يعتقد أنه مثل قوله تعالى: ﴿كلما ألقي فيها فوج﴾ ، وذلك خطأ، ويرى خبر المبتدأ أي كل شيء يليه الياء يرى ذلك الشيء مدخلا للهاء والكاف أي موضع دخول لهما وقوله: تليه يجوز أن يكون من ولى هذا أي تبعه وأتى بعده أي كل موضع اتصل به ياء الإضافة يرى موضعا لاتصال الهاء والكاف به مكان الياء، ويجوز أن تكون تليه من الولاية التي بمعنى الإمرة." (١)

"ابن أبي هاشم عنه ولم يعرفه، قال: وقال في الوقف مثل الوصل؛ يعني: بالهمز، قال الداني: وبذلك قرأت وبه آخذ. قلت: وهو أيضا فاسد من جهة العربية فإنه ليس على قياس تسهيل الهمز، وقول الناظم: تبوءا مبتدأ ووقف حفص إن كان مرفوعا، فهو مبتدأ ثان؛ أي: وقف حفص عليه بياء لم يصح وإن كان وقف مجرورا بإضافة "يا" إليه فالخبر لم يصح؛ أي: تبوءا باليا لم يصح ونصب فيحملا في جواب النفي بالفاء.

-٧٥٢

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني أبو شامة المقدسي ص/٢٨٤

وتتبعان النون خف "م"لدا وما ... ج بالفتح والإسكان قبل مثقلا

أي: خف مداه؛ لأن الناطق بالخفيفة أقصر مدا من الناطق بالشديدة وهي نون رفع الفعل على أن تكون لا للنفي لا للنهي والواو للحال؛ أي: فاستقيما غير متعبين أو تكون جملة خبرية معناها النهي كقوله تعالى: ﴿لا تعبدون إلا الله﴾ ١، أو يكون إخبارا محضا بجملة مستأنفة أي: ولستما تتبعان، وإن قلنا: إن لا: نهي كانت النون نون التأكيد الخفيفة على قول يونس والفراء، وكسرت؛ لالتقاء الساكنين وقيل: خففت الثقيلة للتضعيف كما تخفف رب وإن ثم إن الناظم ذكر رواية أخرى عن ابن ذكوان وليست في التيسير وهي بسكون التاء وفتح الباء وتشديد النون من تبع يتبع، والنون المشددة للتأكيد فهذا معنى قوله: وماج؛ أي: اضطرب بالفتح في الباء والإسكان في التاء قبل الباء، ومثقلا حال من فاعل ماج، وهو ضمير تتبعان، وهذه قراءة جيدة لا إشكال فيها، قال الداني في غير التيسير: وقد ظن عامة البغداديين أن ابن ذكوان أراد تخفيف التاء دون النون؛ لأنه قال في كتابه بالتخفيف، ولم يذكر حرفا بعينه، قال: وليس كما ظنوا؛ لأن الذين تلقوا ذلك أداء وأخذوه منه مشافهة أولى أن يصار إلى قولهم، ويعتمد على روايتهم، وإن لم يتفق ذلك في قياس العربية، ولم يذكر ابن مجاهد عن ابن ذكوان غير هذا الوجه، وذكر الأهوازي عن ابن عامر في هذه الكلمة أربع قراءات: تشديد التاء والنون كالجماعة، وتخفيفهما، وتشديد التاء وتخفيف النون، وعكسه تخفيف التاء وتشديد النون؛ وهما الوجهان المذكوران في القصيدة، وساق الأخير من طريق ابن ذكوان.

فإن قلت: هل يجوز أن تكون الميم في "وماج" رمزا نحو الكاف من وكم صحبة؛ لأنها قراءة، ولم يذكر لها قارئا.

قلت: لا يجوز؛ لأن الرمز الحرفي إذا تمحض يجب تأخيره عن القراءة، بل تكون هذه القراءة لمن رمز له في القراءة قبلها كقوله: وعم بلا واو الذين ... البيت، فالقراءتان متى اجتمعتا في بيت لقارئ متحد تارة يتقدم رمزه وتارة يتأخر مثل كفلا في البيت الذي أوله عليم، وقالوا: وقد رد القراءة في بيت لا رمز فيه على رمز في بيت قبله في قراءة، فتثبتوا في سورة النساء فما هنا أولى والله أعلم.

---

١ سورة البقرة، آية: ٨٣.." (١)

"﴿فأسر بأهلك﴾ ؛ ليكون مستثنى من موجب، وهذا فيه إشكال من جهة المعنى؛ إذ يلزم من استثنائه من: ﴿فأسر بأهلك﴾ أن لا يكون أسرى بها وإذا لم يسر بها كيف يقال: "لا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك" على قراءة الرفع، فكيف تؤمر بالالتفات، وقد أمر أن لا يسري بها فهي لما التفتت كانت قد سرت معهم قطعا فيجوز أن يكون هو لم يسر بها ولكنها تبعتهم والتفتت، فأصابها ما أصاب قومها، والذي يظهر لي أن الاستثناء على القراءتين منقطع لم يقصد به إخراجها من المأمور بالإسراء بهم، ولا من المنهيين عن الالتفات، ولكن استؤنف الإخبار عنها بمعنى لكن امرأتك يجري لها كيت وكيت، والدليل على صحة هذا المعنى أن مثل هذه الآية جاءت في سورة الحجر، وليس فيها استثناء أصلا فقال تعالى: ﴿فأسر بأهلك بقطع من الليل واتبع أدبارهم ولا يلتفت منكم أحد وامضوا حيث تؤمرون﴾ ١.

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني أبو شامة المقدسي ص/٥١٠

فلم تقع العناية إلا بذكر من أنجاهم الله تعالى، فجاء شرح حال امرأته في سورة هود تبعا لا مقصودا بالإخراج مما تقدم، ونحو ذلك قوله تعالى في سورة الحجر: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾ ٢.

قال كثير من المفسرين: إنه استثناء متصل، وبنى قوم على ذلك جواب الاستثناء الأكثر من الأقل؛ لأن الغاوي أكثر من المهتدي، وعندي أنه منقطع بدليل أنه في سورة سبحان: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلا﴾ ٣، فأطلق ولم يستثن الغاوين دل على أنه أراد بقوله تعالى: "عبادي": المخلصين المكلفين، وهم ليس للشيطان عليهم سلطان فلا حاجة إلى استثناء الغواة منهم فحيث جاء في الحجر استثناء الغواة كان على سبيل الانقطاع؛ أي: لكن من اتبعك من الغاوين لك عليهم سلطان فإذا اتضح هذا المعنى لك علمت أن القراءتين واردتان على ما تقتضيه العربية في الاستثناء المنقطع؛ ففيه لغتان: النصب والرفع، فالنصب لغة أهل الحجاز وعليها الأكثر، والرفع لبني تميم وعليها اثنان من القراء، ولهذا قلت في المنظومة التي في النحو:

واحمل على المنقطع الا امرأتك ... في هود مطلقا فتقوى حجتك

وقول الناظم: ارفع وأبدلا يجوز بضم الهمزة وفتحها؛ فضمها على أنه فعل لم يسم فاعله وفتحها على الأمر والألف في آخره بدل من نون التأكيد الخفيفة، والمعنى: واحكم على المرفوع أنه بدل من أحد

١ سورة الحجر، آية: ٦٥.

٢ سور الحجر، آية: ٤٢.

٣ سورة الإسراء، آية: ٦٥.." (١)

"في باب النون الساكنة فمن ثم جاء التشديد.

ثم قال: وليس بمقطوع؛ يعني: لم يفصل بين الحرفين في الرسم فلم يكتب أن لا بل لم تكتب النون صورة أصلا بل كتبت على لفظ الإدغام فلأجل ذلك احتمل الرسم قراءة الكسائي وقراءة الجماعة، وهي "أن" الناصبة للفعل ولا بعدها للنفي أو زائدة على ما تقرر من المعاني.

ثم قال: فقف يسجدوا؛ يعني: أنه ليس لك أن تقف في الابتلاء ثلاث وقفات كما ذكرنا للكسائي؛ لأن تلك المواضع كل كلمة مستقلة بمقصودها؛ لأن إلا أفادت الاستفتاح ويا مع المنادى المحذوف أفادت الندا.

ثم قال: اسجدوا وهو أمر تام، وههنا إن وقفت على "ألا" كنت قد وقفت على أن الناصبة دون منصوبها، فلا يتم الكلام إلا بقوله: يسجدوا وههنا إشكالان: الأول أن ظاهر قوله: أن لا وقف للجماعة إلا على يسجدوا فإن أراد وقف الاختيار فذاك في آخر الآية، وإن أراد وقف الاضطرار جاز على ألا، وهذا هو المنقول قد صرح به جماعة من المصنفين.

قال ابن الأنباري: من قرأ بالتثقيل: وقف على "ألا"، وابتدأ "يسجدوا" وهو ظاهر كلام صاحب التيسير؛ فإنه قال: الكسائي "ألا يسجدوا" بتخفيف اللام ويقف "ألا يا" ويبتدئ "اسجدوا" على الأمر؛ أي: ألا يا أيها الناس اسجدوا والباقون

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني أبو شامة المقدسي ص/٥٢٠

يشددون اللام؛ لاندغام النون فيها ويقفون على الكلمة بأسرها.

وقال شيخه أبو الحسن ابن غلبون: لا ينبغي أن يتعمد الوقف والابتداء ههنا؛ لأن الكلام مرتبط بعضه ببعض من حيث الندا وخطابه، فلا يفصل بعضه من بعض.

قال: ولا يجوز الوقف للباقين إلا على آخر الآية وإن انقطع نفس القارئ لهم على "ألا" رجع إلى أول الكلام فإن لم يفعل ابتدأ يسجدوا بالياء مفتوحة قال الأهوازي: يقفون عليه ألا ويبتدئون يسجدوا كما في الكتاب.

وقال صاحب الروضة: الوقف عليه قبيح، فإن وقف واقف عليه مضطرا ابتدأ بـ "يسجدوا" كما يصل.

وقال ابن الفحام: يبتدئ بياء معجمة الأسفل في أول الفعل.

وجواب هذا الإشكال أن الناظم استغنى عن ذكر الوقف على "ألا"؛ لظهور الأمر فيه فلم يكن لهم عنده إلا منع الوقوف على "أن" من "ألا"، فمنع ذلك بقوله: وليس بمقطوع ثم اهتم بمنع فصل الياء من "يسجدوا" كما فعل الكسائي فقال فقف: يسجدوا وضاق عليه البي فلم يتمكن من التنصيص على التفاصيل كلها، ويجوز أن يكون الناظم ما أراد بقوله: وليس بمقطوع إلا أن هذا اللفظ متصل في قراءة الجماعة الياء مع السين؛ لأنها حرف المضارعة بخلافها في قراءة الكسائي؛ فإنها مفصولة منها تقديرا؛ لأنها من حرف النداء من الفعل.

الإشكال الثاني: لم كان حذف النون من أن في الخط مانعا من الوقوف على هذه الكلمة للجماعة ورد النون في الوقف.

فإن قلت: لأنها لم ترسم فالألف من يا لم ترسم في "يسجدوا"، وقد وقف الكسائي عليها، وجوابه: أن النون من "أن" صارت لاما للإدغام والألف من يا حذفت، ولم تتعوض لفظا آخر فعادت في الوقف.

فإن قلت: وقف حفص على اللام من:." (١)

"وقال الزجاج: النصب على إضمار أن؛ لأن قبلها جزاء تقول: ما تصنع أصنع مثله: وأكرمك على معنى وأن أكرمك وإن شئت وأكرمك بالرفع على معنى: وأنا أكرمك ويجوز وأكرمك جزما.

قلت: النصب في هذا المثال على ما قررناه من معنى الجمعية؛ أي: أصنعه مكرما لك فالنصب يفيد هذا المعنى نصا والرفع يحتمله على أن تكون الواو للحال ويحتمل الاستئناف.

وقال الزمخشري: ما قاله الزجاج فيه نظر؛ لما أورده سيبويه في كتابه قال: واعلم أن النصب بالفاء والواو في قوله: إن تأتني آتك وأعطيك ضعيف وهو نحو من قوله:

وألحق بالحجاز فأستريحا

فهذا يجوز وليس بحد للكلام ولا وجهه إلا أنه في الجزاء صار أقوى قليلا؛ لأنه ليس بواجب أن يفعل إلا أن يكون من الأول فعل فلما ضارع الذي لا يوجبه كالاستفهام ونحوه أجازوا فيه هذا على ضعفه، قال: ولا يجوز أن تحمل القراءة المستفيضة على وجه ضعيف ليس بحد الكلام ولا وجهه ولو كانت من هذا الباب لما أخلى سيبويه منها كتابه، وقد ذكر نظائرها من الآيات المشكلة.

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني أبو شامة المقدسي ص/٦٢٨

قلت: النصب بالواو في هذا المعنى ليس بضعيف بل هو قوي بدليل الإجماع على نصب ما في آل عمران، أما بالفاء ضعيف؛ لأن الفاء لا تفيد ما تفيده الواو من معنى الجمعية فلهذا كانت قراءة من قرأ في آخر البقرة يحاسبكم به الله فيغفر بالنصب شاذة وقد أنشد الأعشى في بيتين نصب ما عطف بالواو لهذا المعنى:

ومن يغترب عن أهله لا يزل يرى

وتدفن منه الصالحات ... ...

مع أنه لا ضرورة إلى النصب فالرفع كان ممكنا له فما عدل إلى النصب إلا لإرادة هذا المعنى، وهذا النصب بالواو لهذا المعنى كما يقع في العطف على جواب الشرط يقع أيضا في العطف على فعل الشرط نحو: إن تأتني وتعطيني أكرمك، قال أبو علي: فينصب تعطيني، وتقديره: إن يكن إتيان منك وإعطاء أكرمك.

قلت: مراده أن يجتمعا مقترنين ولو أراد مجرد وقوع الأمرين معرضا عن صفة الجمعية لكان الجزم يفيد هذا المعنى، فقد اتضحت -ولله الحمد- قراءة النصب على هذا المعنى من العطف: ﴿إن يشأ يسكن الريح﴾ ، فتقف السفن أو إن يشأ يعصف الريح فيغرقها وينج قوما بطريق العفو عنهم ويحذر آخرين بعلمهم ما لهم من محيد، فإن قلت كيف يوقف العفو على الشرط، وهذا الكلام خارج مخرج الامتنان، ولهذا قيده بقوله: عن كثير، ولو كان معلقا على المشيئة لأطلق العفو عن الكل نحو: ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى﴾ .

قلت: إنما علقه على الشرط؛ ليتبين أنه إنما يفعل ذلك بمشيئته وإرادته لا بالاستحقاق عليه، أما: ويعلم فإن جعلنا الذين بعده فاعلا سهل دخوله في حيز الشرط، وإن جعلناه مفعولا فالمعنى يعلمه واقعا نحو: ﴿إلا لنعلم من يتبع الرسول﴾ ؛ أي: نبقيهم على الكفر ولا يسهل لهم الإيمان، "حتى يؤتوا"، ولهذا للإشكال قال ابن القشيري -رحمهما الله- في تفسيره: "ويعف" معطوف على المجزوم من حيث اللفظ لا من حيث المعنى قال: وقرئ: "ويعفو" بالرفع.

قلت: فيكون مستأنفا ويعلم عطف عليه إن كان مرفوعا ونظيره في هذه السور: ﴿فإن يشأ الله يختم على قلبك﴾ ، ثم استأنف فقال: "يمحو الله الباطل ويحق الحق"، وبعضهم جعل يمح مجزوما عطفا على يختم، واستدل بأنه كتب في المصحف بغير واو فيكون الاستئناف بقوله: ويحق كقوله في براءة: ﴿ويتوب الله على من يشاء﴾ ، ويجوز أن تكون قراءة القراء: "ويعف" بغير واو لمعنى الأخبار المستأنف وحذف الواو ليس للجزم بل للتخفيف كما." (١)

"- وعليه الجمهور - فالجواب مطابق ولا إشكال فيه.

فإذ قيل: لو قال عيسى عليه الصلاة والسلام: (إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) ؟

قلنا: معناه إن تعذبهم فإنهم عبادك، وتصرف المالك المطلق الحقيقي في عبيده متاح أي تصرف كان، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم الذي لا ينقص من عزته شيء بترك العقوبة والانتقام ممن عصاه، الحكيم في كل ما يفعله من العذاب والمغفرة.

---

(١) إبراز المعاني من حرز الأماني أبو شامة المقدسي ص/٦٧٦

* * *

فإن قيل: كيف قال: (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم)

يعنى يوم القيامة، والصدق نافع في الدنيا والآخرة، ولفظ الآية في قوة الحصر؟

قلنا: لما كان نفع الصدق في الآخرة هو الفوز في الجنة والنجاة من النار، ونفعه في الدنيا دون ذلك، كان كالعدم بالنسبة إلى نفعه فى الآخرة، فلم يعتد به في مقابلته.

* * *

فإن قيل: قوله: (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) إن أراد به صدقهم في الأخرة، فالآخرة ليست بدار عمل، وإن أراد به صدقهم فى الدنيا فليس بمطابق لما ورد فيه، وهو الشهادة لعيسى عليه الصلاة والسلام بالصدق فيما يجيب به يوم القيامة؟

قلنا: أراد به الصدق المستمر بالصادقين في دنياهم وآخرتهم، وعن." [(١)]

"العادة، كما يتقدم المقدم جماعته وأتباعه، ثم عقب العذر

بجواب السؤال عن السبب.

* * *

فإن قيل: أليس أن أئمة اللغة قالوا العوج بالكسر في المعانى، وبالفتح في الأعيان، ولهذا قال ثعلب: تقول في الأمر والدين عوج، وفى العصا ونحوها عوج والجبال والأرض عين فكيف صح فيهما المكسور في قوله تعالى: (لا ترى فيها عوجا ولا أمتا) ؟

قلنا: قال ابن السكيت: كل ما كان ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في الأرض أو دين أو معاش فعلى هذا لا إشكال، الثانى: أنه أراد به نفى الاعوجاج الذي يدرك بالقياس الهندسى، ولا يدرك بحاسة البصر، وذلك اعوجاج لاحق بالمعانى، فلذلك قال فيه عوج بالكسر ومما يوضح هذا إنك لو سويت قطعة أرض غاية التسوية بمقتضى نظر العين بموافقة جماعة من البصراء، واتفقتم على أنه لم يبق فيها اعوجاج قط، ثم أمرت المهندس أن يعتبرها بالمقاييس الهندسية لوجد فيها عوجا في غير موضع، ولكنه عوج لا يدرك بحاسة البصر، فنفى الله تعالى ذلك العوج الذي لطف ودق عن الإدراك، فكان لدقته وخفائه ملحقا بالمعانى.

* * *

(١) أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة عن غرائب آي التنزيل الرازي، زين الدين ص/١١٨

فإن قيل: إن الله تعالى أخبر أن آدم عليه الصلاة والسلام نسى عهد الله ووصيته، وأكل من الشجرة بقوله تعالى: (ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي) وإذا كان فعل ذلك ناسيا فكيف وصفه بالعصيان." (١)

"الأسرى ببدر فناسب تقديم إنفاق المال في سبيل الله تعالى. وآية براءة: تقدمها ذكر افتخارهم بعمارة المسجد الحرام على المجاهدين فناسب تقديم الجهاد في سبيل الله على ذكر الأموال، وأنه أهم. والله أعلم.

سورة براءة

١٧٧ - مسألة:

قوله تعالى: (فسيحوا في الأرض أربعة أشهر) وهذه

الآية نزلت في ذي القعدة، فآخر الأربعة صفر.

ثم قال: (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) .

وانسلاخها آخر المحرم؟ .

جوابه:

أن الآية الأولى في المعاهدين، والثانية في من ليس لهم عهد،

ثم نسخ ترك القتال في الأشهر الحرم بقوله تعالى: (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقيل: أول. الأربعة " شوال " وعلى هذا لا إشكال. وقيل: أولها عاشر الحجة سنة تسع." (٢)

"ورفع المثل فقراءته ظاهرة. لأن الجزاء الواجب موصوف بكونه مماثلا لما قتل من النعم. وأما من أضاف الجزاء للمثل فقراءته مشكلة. لأن الواجب جزاء نفس المقتول، لا جزاء مثل المقتول.

الجواب: إن هذا الإشكال يرتفع بأن لا يقدر مثل بمعنى مماثل، كما هي في تلك القراءة، بل يقدر مراد بها ذات الشيء ونفسه بمنزلتها في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ ١ وقول الشاعر:

على مثل ليلى يقتل المرء نفسه

أي على ليلى بدليل قوله:

وإن بات من ليلى على اليأس طاويا٢ [الطويل]

وقد جاء ذلك أيضا في المثل، قال الله تعالى: ﴿كمن مثله في الظلمات﴾ ٣ وذلك لأن المثل والمثل بمعنى كما أن الشبه والشبه كذلك.

مسألة: ﴿يحكم بها النبيون الذين أسلموا﴾ ٤ والنبيون كلهم مسلمون [٥ أ] فما هذا التقييد؟

---

١ سورة الشورى من الآية ١١وتمامها ﴿فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرأكم

---

(١) أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة عن غرائب آي التنزيل الرازي، زين الدين ص/٣٢٩

(٢) كشف المعاني فى المتشابه من المثانى ابن جماعة، بدر الدين ص/١٩٣

فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ .
٢ ديوان مجنون لقيس بن الملوح ص ٢٩٢: ٢٩٦ من قصيدة طويلة له مطلعها:
تذكرت ليلى والسنين الخواليا وأيام لا تخشى على اللهو ناهيا
٣ سورة الأنعام من الآية ١٢٢ وتمامها ﴿أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون﴾ .
٤ سورة المائدة من الآية ٤٤ وتمامها ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ .." (١)

"وأما قراءة النصب فقرأ بها أنس بن مالك، وأبو نوفل عمرو بن مسلم، وأبو حيوة، وعليها جماعة من القراء، ووجهها أنه منصوب على القطع، أي: أمدح ملك يوم الدين.

وأما قراءة (مالك) بالألف وخفض الكاف فقرأ بها عاصم، والكسائي من السبعة، واجتمع على قراءتها العشرة إلا طلحة والزبير، وعليها جماعة من الصحابة والتابعين، ووجهها أنه نعت (لله) ، وهو اسم فاعل أريد به المضي، فإضافته محضة فلا إشكال، لنعت المعرفة بالمعرفة.

ويؤيد أن المراد به المضى قراءة من قرأ (ملك) فعلا ماضيا، فإن أريد به الاستقبال وهو الظاهر لكون اليوم عبارة عن يوم القيامة ففيه إشكال، لأن إضافته غير محضة، فيلزم منه نعت المعرفة بالنكرة.

فالجواب أن يقال: كل ما إضافته غير محضة إلا الصفة المشبهة قد ينوى فيه المحضة فيلحظ فيه أن الموصوف صار معروفا بذلك الوصف من غير نظر إلى زمان.

قال الشيخ أبو حيان: وهذا الوجه غريب النقل لا يعرفه إلا من له اطلاع على كتاب سيبويه وتنقيب على لطائفه.." (٢)

"وأما قراءة (مالك) بالألف والنصب فقرأ بها الأعمش، وابن السميفع. وعثمان بن أبي سليمان، ووجهها أنه منصوب على القطع، أو على النداء، فقد روي أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال في بعض غزواته: " يا مالك يوم الدين ".

---

(١) أسئلة وأجوبة في إعراب القرآن جمال الدين ابن هشام ص/١٥

(٢) تحفة الأقران في ما قرئ بالتثليث من حروف القرآن الرعيني، أبو جعفر ص/١٤٣

وأما قراءة (مالك) بالألف ورفع الكاف فقرأ بها أبو هريرة، وأبو حيوة.
وعمر بن عبد العزيز، ووجهها أنه مرفوع على القطع، أي: هو مالك.
وأما قراءة (مليك) على وزن شريف من أمثلة المبالغة فنسبها الشيخ
أبو حيان إلى أبي، وأبي هريرة، وأبي رجاء العطاردي، ولم ينص على
حركات الكاف.
وقال أبو البقاء: ويقرأ (مليك يوم الدين) رفعا ونصبا وجرا.
أما الرفع والنصب فعلى القطع، وأما الخفض فإن كان بمعنى ملك
أو من أمثلة المبالغة والمراد به المضي فلا إشكال لكون الإضافة محضة.
وإن كان المراد به الاستقبال ففيه الإشكال المقدم، والجواب عنه ما
تقدم.
فهذه تسع قراءات، كلها على الإضافة إلى (يوم) من باب الإضافة إلى
الظرف، والإضافة إضافة اللام خلافا لمن أثبت " في ".." (١)

"الصحيحين عن أبي عثمان النهدي عن ابن مسعود أن رجلا أصاب من امرأة قبلة فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره فأنزل الله تعالى ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ فقال الرجل ألي هذا؟ فقال بل لجميع أمتي فهذا كان في المدينة والرجل قد ذكر الترمذي أو غيره أنه أبو اليسر
وسورة هود مكية بالاتفاق ولهذا أشكل على بعضهم هذا الحديث مع ما ذكرنا ولا إشكال لأنها نزلت مرة بعد مرة
ومثله ما في الصحيحين عن ابن مسعود في قوله تعالى ﴿ويسألونك عن الروح﴾ أنها نزلت لما سأله اليهود عن الروح وهو في المدينة ومعلوم أن هذه في سورة ﴿سبحان﴾ وهي مكية بالاتفاق فإن المشركين لما سألوه عن ذي القرنين وعن أهل الكهف قيل ذلك بمكة وأن اليهود أمروهم أن يسألوه عن ذلك فأنزل الله الجواب كما قد بسط في موضعه
وكذلك ما ورد في ﴿قل هو الله أحد﴾ أنها جواب للمشركين بمكة وأنها جواب لأهل الكتاب بالمدينة." (٢)

"وقال الشيخ كمال الدين الزملكاني: وفي كون ذلك منسوخا نظر وقوله: ﴿ما استطعتم﴾ هو ﴿حق تقاته﴾ إذ به أمر فإن ﴿حق تقاته﴾ الوقوف على أمره ودينه وقد قال بذلك كثير من العلماء انتهى والحديث الذي ذكره ابن المنير في تفسيره ﴿حق تقاته﴾ لم يثبت مرفوعا بل هو من كلام ابن مسعود رواه النسائي وليس فيه قول الصحابة: "أينا يطيق ذلك" ونزول قوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾
ومنه قوله تعالى: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾ مع قوله في أواخر السورة: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ فالأولى تفهم إمكان العدل والثانية تنفيه

---

(١) تحفة الأقران في ما قرئ بالتثليث من حروف القرآن الرعيني، أبو جعفر ص/١٤٤
(٢) البرهان في علوم القرآن الزركشي، بدر الدين ٣٠/١

والجواب أن المراد بالعدل في الأولى العدل بين الأزواج في توفية حقوقهن وهذا ممكن الوقوع وعدمه والمراد به في الثانية الميل القلبي فالإنسان لا يملك ميل قلبه إلى بعض زوجاته دون بعض وقد كان صلى الله عليه وسلم يقسم بين نسائه ثم يقول: "اللهم هذا قسمي في ما أملك فلا تؤاخذني بما لا أملك" يعني ميل القلب وكان عمر يقول: "الله قلبي فلا أملكه وأما ما سوى ذلك فأرجو أن أعدل"

ويمكن أن يكون المراد بالعدل في الثانية العدل التام أشار إليه ابن عطية وقد يحتاج الاختلاف إلى تقدير فيرتفع به **الإشكال** كقوله تعالى: ﴿لا يستوي." (١)

"لأن أحدا إنما يجوز مع حقيقة النفي لا تقول: أليس أحد في الدار لأن المعنى يؤول إلى قولك: أحد في الدار وأحد لا تستعمل في الواجب

وأمثلته كثيرة كقوله تعالى: ﴿ألست بربكم﴾ أي: أنا ربكم

وقوله: ﴿أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى﴾

﴿أوليس الذي خلق السماوات والأرض﴾

﴿أليس الله بكاف عبده﴾

﴿أليس الله بعزيز ذي انتقام﴾

﴿أليس في جهنم مثوى للكافرين﴾

﴿أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب﴾ ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: "أينقص الرطب إذا جف" وقوله جرير:

ألستم خير من ركب المطايا

واعلم أن في جعلهم الآية الأولى من هذا النوع **إشكالا** لأنه لو خرج الكلام عن النفي لجاز أن يجاب بنعم وقد قيل: إنهم لو قالوا: "نعم"كفروا ولما حسن دخول الباء في الخبر ولو لم تفد لفظة الهمزة استفهاما لما استحق **الجواب** إذ لا سؤال حينئذ **والجواب** يتوقف على مقدمة وهي أن الاستفهام إذا دخل على النفي يدخل بأحد وجهين:." (٢)

"فعل الأمر المحذوف كما تقدم والثاني: جعل من زائدة على رأي الأخفش وكل هي المفعول واثنين صفة

الخامس: أنه بدل وينوى بالأول الطرح واختاره النيلي في شرح الحاجبية قال لما فيه من حسم مادة التأويل ونظير السؤال في الآية قوله تعالى: ﴿فإن كانتا اثنتين﴾ فإن مروان بن سعد المهلبي سأل أبا الحسن الأخفش فقال: ما الفائدة في هذا الخبر؟ أراد مروان أن لفظ كانتا تفيد التثنية فما فائدة تفسيره الضمير المسمى باثنتين مع أنه لا يجوز فإن كانتا ثلاثا ولا فوق ذلك فلم يفصل الخبر الاسم في شيء؟ فأجاب أبو الحسن بأنه أفاد العدد المحض مجردا عن الصفة أي قد كان يجوز أن يقال: فإن كانتا صغيرتين فلهما كذا أو كبيرتين فلهما كذا أو صالحتين أو غير ذلك من الصفات فلما قال: ﴿اثنتين﴾ أفهم أن فرض الثلثين للأختين تعلق بمجرد كونهما اثنتين فقط على أي صفة وهي فائدة لا تحصل من ضمير المثنى ومعناه أنهم كانوا

---

(١) البرهان في علوم القرآن الزركشي، بدر الدين ٢/٥٨

(٢) البرهان في علوم القرآن الزركشي، بدر الدين ٢/٣٣٤

في الجاهلية يورثون البنين دون البنات وكانوا يقولون لا نورث إلا من يحمل الكل وينكئ العدو فلما جاء الإسلام بتوريث البنات أعلمت الآية أن العبرة في أخذ الثلثين من الميراث منوط بوجود اثنتين من الأخوات من غير اعتبار أمر زائد على العدد

قال الحريري: ولعمري لقد أبدع مروان في استنباطه وسؤاله وأحسن أبو الحسن في كشف إشكاله! ولقد نقل ابن الحاجب في أماليه هذا الجواب عن أبي علي الفارسي– وقد بينا." (١)

"فيهما فلا بد من اعتقاد هذا التأويل ليندفع ظاهر التناقض فجاء التقييد بالعشرة لرفع توهم التداخل وهذا الجواب أشار إليه الزمخشري ونقل عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام ترجيحه ورده ابن أبي الإصبع بأن احتمال التداخل لا يظن إلا بعددين منفصلين لم يأت بهما جملة فلو اقتصر على التفصيل احتمل ذلك فالتقييد مانع من هذا الاحتمال

وهذا أعجب منه فإن مجيء الجملة رافع لذلك الاحتمال

الحادي عش: ر أن حروف السبعة والتسعة مشتبهة فأزيل الإشكال بقوله: ﴿تلك عشرة كاملة﴾ لئلا يقرءوها تسعة فيصير العدد اثني عشر ونظير هذا قوله صلى الله عليه وسلم: "إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا"

فائدة في التأكيد بمائة إلا واحدا

التأكيد بمائة إلا واحدا لإزالة إلباس التسعة والتسعين بالسبعة والسبعين لكن مثل هذا مأمون في القرآن لأن الله حفظه

القسم التاسع وضع الظاهر موضع المضمر

لزيادة التقرير والعجب أن البيانيين لم يذكروه في أقسام الإطناب." (٢)

"حسنا﴾ من الفريقين اللذين تقدم ذكرهما كمن لم يزين له!! ثم كأن النبي صلى الله عليه وسلم لما قيل له ذلك، قال: لا، فقيل: ﴿فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات﴾ ثانيها: تقدير: ذهبت نفسك عليهم حسرات فحذف الخبر لدلالة ﴿فلا تذهب نفسك عليهم حسرات﴾ .

ثالثها: تقدير: [كمن هداه الله] ،فحذف لدلالة: ﴿فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ واعلم أن هذا الشرط إنما يحتاج إليه إذا كان المحذوف الجملة بأسرها نحو: ﴿قالوا سلاما﴾ أي سلمنا سلاما أو أحد ركنيها نحو: ﴿قال سلام قوم منكرون﴾ أي سلام عليكم أنتم قوم منكرون فحذف خبر الأولى ومتبدأ الثانية.

وأما إذا كان المحذوف فضلة فلا يشترط لحذفه دليل، ولكن يشترط ألا يكون في حذفه إخلال بالمعنى أو اللفظ كما في حذف العائد المنصوب ونحوه.

وشرط ابن مالك في حذف الجار أيضا أمن اللبس ومنع الحذف في نحو: رغبت أن تفعل أو عن أن تفعل لإشكال المراد بعد الحذف.

---

(١) البرهان في علوم القرآن الزركشي، بدر الدين ٢/٤٣٦

(٢) البرهان في علوم القرآن الزركشي، بدر الدين ٢/٤٨٢

وأورد عليه ﴿وترغبون أن تنكحوهن﴾ ،فحذف الحرف.

وجوابه أن النساء يشتملن على وصفين وصف الرغبة فيهن وعنهن فحذف للتعميم.." (١)

"وقوله: ﴿ما شهدنا مهلك أهله﴾ ، أي ما شهدنا مهلك أهله ومهلكه بدليل قوله: ﴿لنبيتنه وأهله﴾ ، أي ما شهدنا مهلك أهله ومهلكه بدليل قوله لنبيتنه وأهله وما روي أنهم كانوا عزموا على قتله وقتل أهله وعلى هذا فقولهم: ﴿وإنا لصادقون﴾ كذب في الإخبار وأوهموا قومهم أنهم قتلوه وأهله سرا ولم يشعر بهم أحد وقالوا تلك المقالة يوهمون أنهم صادقون وهم كاذبون.

ويحتمل أن يكون من حذف المعطوف عليه أي ما شهدنا مهلكه ومهلك أهله وقال بعض المتأخرين أصله ما شهدنا مهلك أهلك بالخطاب ثم عدل عنه إلى الغيبة فلا حذف.

وقد يحذف المعطوف مع حرف العطف مثل: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل﴾ .

وقوله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها﴾ أي أمرنا مترفيها فخالفوا الأمر ففسقوا وبهذا التقدير يزول **الإشكال** من الآية وأنه ليس الفسق مأمورا به. ويحتمل أن يكون ﴿أمرنا مترفيها﴾ صفة للقرية لا **جوابا** لقوله: ﴿وإذا أردنا﴾ التقدير وإذا أردنا أن نهلك قرية من صفتها أنا أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ويكون إذا على هذا لم يأت لها **جوابا** ظاهر استغناء بالسياق كما في قوله: ﴿حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها﴾ .

حذف المعطوف عليه.

﴿فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به﴾ أي لو ملكا ولو افتدى به.." (٢)

"إلى أسعد حال والتقدير حينئذ: فامتازوا عنكم إلى الجنة، هكذا قرره السكاكي في"المفتاح".

قيل: وفيه نظر لأنها إذا كانت طلبية ومعناها أمر المؤمنين بالذهاب إلى الجنة فليكن الخطاب معهم لا مع أهل المحشر.

ولهذا قال بعضهم: إن تضمين أصحاب أهل الجنة للطلب ليس المراد منه أن الجملة نفسها طلبية بل معناه أن يقدر جملة إنشائية بعدها بخلاف قوله: ﴿وقولوا للناس حسنا﴾ .

ومنه قوله تعالى: ﴿تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون يغفر لكم ذنوبكم﴾ فإنه يقال: كيف جاء الجزم في **جواب** الخبر **وجوابه** أنه لما كان في معنى الأمر جاز ذلك إذ المعنى: آمنوا وجاهدوا.

وقال ابن جني: لا يكون [يغفر] **جوابا** لـ[هل أدلكم] وإن كان أبو العباس قد قاله لأن المغفرة تحصل بالإيمان لا بالدلالة. انتهى. وقد يقال الدلالة: سبب السبب.

إذا علمت هذا فإنما يجيء الأمر بلفظ الخبر الحاصل تحقيقا لثبوته وأنه مما ينبغي أن يكون واقعا ولا بد وهذا هو المشهور.

وفيه طريقة أخرى نقلت عن القاضي أبي بكر وغيره وهي أن هذا خبر حقيقة غير مصروف عن جهة الخبرية ولكنه خبر

---

(١) البرهان في علوم القرآن الزركشي، بدر الدين ١١٣/٣

(٢) البرهان في علوم القرآن الزركشي، بدر الدين ١٥٧/٣

عن حكم الله وشرعه ليس خبرا عن الواقع حتى يلزم ما ذكره من **الإشكال** وهو احتمال عدم وقوع مخبره فإن هذا إنما يلزم الخبر عن الواقع أما الخبر عن الحكم فلا لأنه لا يقع خلافه أصلا.." (١)

"الخطاب لعبدة الأوثان وسموها آلهة تشبهيا بالله سبحانه وقد جعلوا غير الخالق مثل الخالق فخولف في خطابهم لأنهم بالغوا في عبادتهم وغلوا حتى صارت عندهم أصلا في العبادة والخالق سبحانه فرعا فجاء **الإشكال** على وفق ذلك.

والظاهر أنهم لما قاسوا غير الخالق خوطبوا بأشد الإلزامين وهو تنقيص المقدس لا تقديس الناقص.

قال السكاكي: وعندي أن المراد بـ[من لا يخلق] الحي القادر من الخلق تعريضا بإنكار تشبيه الأصنام بالله تعالى من طريق الأولى. وجعل منه قوله تعالى: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾ بدل [هواه إلهه] فإنه جعل المفعول الأول ثانيا والثاني أولا للتنبيه على أن الهوى أقوى وأوثق عنده من إلاهه.

ومنه قوله تعالى: ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين﴾ .

وقوله: ﴿أم نجعل المتقين كالفجار﴾ ، فإن بعضهم أورد أن أصل التشبيه يشبه الأدنى بالأعلى فيقال: [أفتجعل المجرمين كالمسلمين والفجار كالمتقين] فلم خولفت القاعدة!.

ويقال: فيه وجهان:.

أحدهما: أن الكفار كانوا يقولون: نحن نسود في الآخرة كما نسود في الدنيا ويكونون أتباعا لنا فكما أعزنا الله في هذه الدار يعزنا في الآخرة فجاء **الجواب** على معتقدهم أنهم أعلى وغيرهم أدنى.

الثاني: لما قيل قبل الآية: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك..." (٢)

"أما الوجه الأول فهو الذي ذكره أبو البقاء قال في قوله تعالى: ﴿والنجم إذا هوى﴾ العامل في الظرف فعل القسم المحذوف تقديره أقسم بالنجم وقت هويه

وما ذكره الشيخ عليه من **الإشكال** فقد يجاب عنه بوجهين:

أحدهما: أن الزمانين لما اشتركا في الوقوع المحقق نزلا منزلة الزمان الواحد ولهذا يصح عطف أحدهما على الآخر كقوله تعالى: ﴿إن شاء جعل لك خيرا من ذلك﴾ ثم قال: ﴿ويجعل﴾

وهو قريب من **جواب** الفارسي لما سأله أبو الفتح عن قوله تعالى: ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم﴾ مستشكلا إبدال إذ من اليوم فقال اليوم حال وظلمتم في الماضي فقال إن الدنيا والآخرة متصلتان وإنهما في حكم الله تعالى سواء فكأن اليوم ماض وكأن إذ مستقبله

والثاني: أنه على ظاهره ولا يلزم ما ذكر لأن الحال كما تأتي مقارنة تأتي مقدرة وهي أن تقدر المستقبل مقارنا فتكون أطلقت ما بالفعل على ما بالقوة مجازا وجعلت المستقبل حاضرا كقوله تعالى: ﴿فادخلوها خالدين﴾

وأما الوجه الثاني فيمكن أن يقال يجوز تقديره وهو العامل ولا يلزم ما قال من اختلاف الزمانين لأنه يجوز الآن أن يقسم

---

(١) البرهان في علوم القرآن الزركشي، بدر الدين ٣/٣٤٩

(٢) البرهان في علوم القرآن الزركشي، بدر الدين ٣/٤٢٨

بطلوع النجم في المستقبل ويجوز أن يقسم بالشيء الذي سيوجد

وأما الوجه الأخير فهو الذي ذكره ابن الحاجب في شرح المفصل فقال إذا." (١)

"الخامس: بمعنى بدل وجعل ابن الضائع منه قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ أي بدل الله أي عوض الله وبه يخرج على الإشكال المشهور في الاستثناء وفي الوصف بـ "إلا" من جهة المفهوم

بقي أن يقال: إن ابن مالك جعلها في الآية صفة وأنها للتأكيد لا للتخصيص لأنه لو قيل لو كان فيهما آلهة فسدتا لصح لأن الفساد مرتب على تعدد الآلهة

فيقال: ما فائدة الوصف المقتضي ها هنا للتأكيد؟ وجوابه أن آلهة تدل على الجنس أو على الجمع فلو اقتصر عليه لتوهم أن الفساد مرتب على الجنس من حيث هو فأتى بقوله: ﴿إلا الله﴾ ليدل على أن الفساد مرتب على التعدد وهذا نظير قولهم في: ﴿إلهين اثنين﴾ أن الوصف هنا مخصص لا مؤكد لأن

: ﴿إلهين﴾ يدل على الجنسية وعلى التثنية فلوا اقتصر عليه لم يفهم النهي عن أحدهما فأتى بـ "اثنين" ليدل على أن النهي عن الاثنين على ما سبق

السادس: للحصر إذا تقدمها نفي:

إما صريح كقوله تعالى: ﴿وما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون﴾ أو مقدر كقوله تعالى: ﴿وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾ فإن إلا ما دخلت بعد لفظ الإيجاب إلا لتأويل ما سبق إلا بالنفي أي فإنها لا تسهل وهو معنى كبيرة وإما لأن الكلام صادق معها أي وإنها لكبيرة على كل أحد إلا على الخاشعين بخلاف ضربت إلا زيدا فإنه لا يصدق." (٢)

"وقد قيل: في قوله تعالى: ﴿وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾ . لهم بها لكنه امتنع همه بها لوجود رؤية برهان ربه فلم يحصل منه هم ألبتة كقولك لولا زيد لأكرمتك المعنى أن الإكرام ممتنع لوجود زيد وبه يتخلص من الإشكال الذي يورد وهو كيف يليق به الهم.

وأما جوابها إذا كان منفيا فجاء القرآن بالحذف نحو: ﴿ما زكى منكم من أحد أبدا﴾

وهو يرد قول ابن عصفور أن المنفي بـ "ما" الأحسن باللام.

الثاني: التحضيض فتختص بالمضارع نحو: ﴿لولا تستغفرون الله﴾ ﴿لولا ينهاهم الربانيون والأحبار﴾ ﴿لولا أخرتني إلى أجل قريب﴾

والتوبيخ والتنديم فتختص بالماضي نحو: ﴿لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء﴾

﴿فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا﴾

وفي كل من القسمين تختص بالفعل لأن التحضيض والتوبيخ لا يردان إلا على الفعل هذا هو الأصل

---

(١) البرهان في علوم القرآن الزركشي، بدر الدين ٤/١٩٢

(٢) البرهان في علوم القرآن الزركشي، بدر الدين ٤/٢٤٠

وقد جوزوا فيها إذا وقع الماضي بعدها أن يكون تحضيضا أيضا وهو حينئذ يكون قرينة صارفة للماضي عن المضي إلى الاستقبال فقالوا في قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل." (١)

"الاستئناف تعجبا من عظيم قولهم وافترائهم ويشهد له قوله في يونس «قالوا اتخذ الله ولدا» بالإجماع.

واوا (ك) ساكن فيكون فانصبا ... رفعا سوى الحق وقوله (ك) با

أي ابن عامر، قرأ فيكون بالنصب حيث أتى إلا «كن فيكون، الحق من ربك» في آل عمران، و «فيكون قوله الحق» في الأنعام وإلى ذلك أشار بسوى الحق، وقوله، والمختلف فيه ستة مواضع هنا «كن فيكون وقال» وفي آل عمران «كن فيكون ويعلمه» وفي النحل «كن فيكون والذين» وفي مريم «كن فيكون وإن الله ربي، وفي يس «كن فيكون فسبحان» وفي غافر «كن فيكون ألم» وافقه الكسائي في موضع النحل ويس كما يأتي في البيت بعده، وانفرد ابن عامر بنصب الأربعة على **جواب** الأمر تشبيها للأمر المجازي بالأمر الحقيقي، إذ الأمر الحقيقي ينتظم منه شرط جزاء، فإن صح صح فتقول قم أقم مثل إن أكرمتني أكرمتك فلا بد من التغاير، ولو قدرت في هذه المواضع إن يكن يكن لم يصح، فاعتمد في هذه المواضع لفظ الأمر وإن لم يكن أمر في الحقيقة ورتب عليه **الجواب** وإن لم يكن **جوابا** في الحقيقة، ومن أنكر هذه القراءات الصحيحة فقد أخطأ الخطأ الفاحش وسلك السبيل القبيحة (١) والباقون بالرفع فيها على تقدير فهو يكون قوله: (كبا) من كبا الزند: إذا لم يخرج ناره، يشير إلى غموض وجه الاستثناء في هذين الحرفين **وإشكال** وجه قراءة النصب في غيرهما.

والنحل مع يس (ر) د (ك) م تسئل ... للضم فافتح واجز من (إ) ذ (ظ) للوا

أي ونصب الذي في النحل، يريد قوله تعالى «أن يقول له كن فيكون والذين هاجروا» مع موضع يس وهو «كن فيكون فسبحان الذي بيده» ووجه نصبهما العطف على يقول قوله: (تسأل الخ) يعني قوله «ولا تسأل عن» قرأه بالتاء وبالجزم نافع ويعقوب على النهي: أي لا تسأل عن الكفار ما لهم لا يؤمنون، لأن ذلك إلى الله تعالى، ويحتمل أن يكون المعنى احتقرهم ولا تعدهم، ويحتمل

---

(١) لأنه أنكر إسنادا متواترا وصحيحا نقل من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى صحابته الكرام ومن ثم إلى أئمة القراءات رحمهم الله تعالى ومن أنكر شيئا من القراءات فكأنه ينكر بعضا من القرآن الكريم ومن أنكر شيئا منه فهو كافر لا محالة كما هو في صلب العقيدة الإسلامية.." (٢)

"٥- دفع توهم الحصر ولا يتضح هذا إلا بإيراد المثال الذي ذكره الزركشي ١ ونقله من بعده حتى اليوم وهو:
"قال الشافعي ما معناه في معنى قوله تعالى: ﴿قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما﴾ الآية ٢: إن الكفار لما حرموا ما أحل الله، وأحلوا ما حرم الله، وكانوا على المضادة والمحادة جاءت الآية مناقضة لغرضهم، فكأنه قال: لا حلال إلا ما حرمتموه، ولا حرام إلا ما أحللتموه نازلا منزلة من يقول: لا تأكل اليوم حلاوة، فتقول: لا آكل اليوم إلا الحلاوة، والغرض المضادة لا

---

(١) البرهان في علوم القرآن الزركشي، بدر الدين ٤/٣٧٧

(٢) شرح طيبة النشر لابن الجزري ابن الجزري ص/١٨٣

النفي والإثبات على الحقيقة؛ فكأنه قال: لا حرام إلا ما حللتموه من الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، ولم يقصد به حل ما وراءه؛ إذ القصد إثبات التحريم لا إثبات الحل".

٦- إزالة الإشكال. ومثل له بسؤال مروان بن الحكم٣ عن قوله تعالى: ﴿لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا﴾ وجواب ابن عباس له.

وقد أخذ السيوطي كل هذه الفوائد وذكرها في "الإتقان" ولم يعزها للزركشي، وتصرف بأن جمع بين الثالثة والسادسة في فائدة واحدة، وزاد أخرى وهي٤:

٧- "معرفة اسم النازل فيه الآية وتعيين المبهم فيها، ولقد قال مروان في عبد الرحمن بن أبي بكر: إنه الذي أنزل فيه: ﴿والذي قال لوالديه أف لكما﴾ ٥ حتى ردت عليه

---

١ "البرهان" "١/ ٢٣".

٢ "سورة الأنعام" "١٤٥".

٣ انظر التفصيل في الآية "١٨٨" من "سورة آل عمران".

٤ انظر "الإتقان" "١/ ٢٥٩".

٥ "سورة الأحقاف": "١٧".." (١)

"ومنها - وادعى أبو حيان أنه الصواب: أن نفي الأظلمية لا يستدعي نفي الظالمية، لأن نفي المقيد لا يدل على نفي المطلق، وإذا لم يدل على نفي الظالمية لم يلزم التناقض، لأن فيها إثبات التسمية في الأظلمية، ثم لم يكن أحد وصف بذلك يزيد على الآخر، لأنهم يتساوون في الأظلمية، وصار المعنى لا أحد أظلم ممن افترى، وممن منع ونحوها، ولا إشكال في تساوي هؤلاء في الأظلمية، ولا يدل على أن أحد هؤلاء أظلم من الآخر، كما إذا قلت لا أحد أفقه منهم ... انتهى.

وحاصل الجواب أن نفي التفضيل لا يلزم منه نفي المساواة.

وقال بعض المتأخرين: هذا استفهام مقصود به التهويل والتفظيع من غير قصد إثبات الأظلمية للمذكور حقيقة، ولا نفيها عن غيره.

وقال الخطابي: سمعت ابن أبي هريرة يحكي عن أبي العباس بن سريج، قال: سأل رجل بعض العلماء عن قوله: (لا أقسم بهذا البلد) .

فأخبر أنه لا يقسم به، ثم أقسم به في قوله: (وهذا البلد الأمين) التين: ٣) ، فقال: أيهما أحب إليك أجيبك ثم أقطعك، أو أقطعك ثم أجيبك، فقال: أقطعني ثم أجبني.

فقال له: اعلم أن هذا القرآن نزل على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بحضرة رجال وبين ظهراني قوم، وكانوا أحرص

---

(١) العجاب في بيان الأسباب ابن حجر العسقلاني ٩٥/١

الخلق على أن يجدوا فيه مغمزا وعليه مطعنا، فلو كان هذا عندهم مناقضة لتعلقوا به وأسرعوا بالرد عليه، ولكن القوم علموا وجهلت، فلم ينكروا منه ما أنكرت، ثم قال له: إن العرب قد تدخل لا في أثناء كلامها وتلغي معناها وأنشد فيه أبياتا.

ومما استشكلوه أيضا قوله تعالى في سورة سبحان: (وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر كان يئوسا (٨٣) .

وفي سورة فصلت: (وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض (٥١) .

ومن لوازم الإياس نفي مطلق الدعاء، وأثبته في سورة فصلت.." (١)

"(تنهر) : من الانتهار والزجر، فالنهى عنه أمر بالقول

الحسن والدعاء للسائل، كما قال: فقل لهم قولا ميسورا.

(تبت) : أي خسرت.

(تغمضوا) : من قولك أغمض فلان عن بعض حقه إذا لم يستوفه.

وأغمض بصره.

ومعنى الآية: لستم بآخذين الخبيث من الأموال ممن

لكم قبله حق إلا على إغماض أو مسامحة، فلا تؤدوا في حق الله ما لا ترضون مثله من كرمائكم.

ويقال تغمضوا فيه، أي ترخصوا فيه.

ومنه قول الناس للبائع: أغمض وغمض، أي لا تستنقص، وكن كأنك لم تبصر.

(تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه) : الإبداء الظهور، والإخفاء ضده.

ومقتضى الآية المحاسبة على ما في نفوس العباد من الذنوب سواء

أبدوه أو أخفوه، ثم المعاقبة على ذلك لمن شاء الله، أو الغفران لمن شاء الله.

وفي ذلك إشكال لمعارضته للحديث: إن الله تجاوز لأمي ما حدثت به أنفسها.

ففي الحديث الصحيح عن أبي هريرة أنه لما نزلت شق ذلك على الصحابة.

وقالوا: هلكنا إن حوسبنا بخواطر أنفسنا.

فقال لهم - صلى الله عليه وسلم -: " قولوا سمعنا وأطعنا".

فقالوها، فأنزل الله بعد ذلك: (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ، فكشف عنهم الكربة، ونسخ بذلك هذه الآية.

وقيل: هي في معنى كتم الشهادة وإبدائها، وذلك محاسب به.

وقيل يحاسب الله الخلق على ما في نفوسهم، ثم يغفر للمؤمنين ويعذب الكافرين والمنافقين.

والصحيح التأويل الأول لوروده في الصحيح.

وقد ورد أيضا عن ابن عباس وغيره.

---

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن السيوطي ٨١/١

فإن قيل: الآية خبر، والأخبار لا يدخلها النسخ.

فالجواب أن لفظ الآية خبر ومعناها حكم.

(تولج الليل) : تدخل هذا في هذا، فما زاد في واحد
نقص من الآخر مثله.." (١)

"(ظن) : له ثلاثة معان: التحقيق.

وغلبة أحد الاعتقادين، والتهمة.

ومنه: (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم) .

قيل معنى الإثم هنا الكذب، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: الظن أكذب الحديث، لأنه قد لا يكون مطابقا للأمر.

وقيل: إنما يكون إثما إذا تكلم به.

وأما إذا لم يتكلم فهو في فسحة، لأنه لا يقدر على دفع الخواطر، واستدل بعضهم بهذه الآية على صحة سد الذرائع في الشرع، لأنه أمر باجتناب أكثر الإثم احترازا من الوقوع في البعض الذي هو إثم.

(ظمأ) : عطش.

(ظلم) : يقع في القرآن على ثلاثة معان: الكفر، والمعاصي، وظلم الناس، أي التعدي عليهم.

والجور والسفه والظلم والتعدي بمعنى واحد، ولا يوصف سبحانه
بها، لأنه لا راحم فوقه ولا زاجر، فأفعاله تعالى لا يقارنها نهي، وإنما يتصور
ذلك في حقوقنا المقارنة النهي لأفعالنا النهي عنها.

(ظلال) : جمع ظلة، وهو ما علاك من فوق، فإن كان ذلك لأمر الله فلا
إشكال، وإن كان لله فهو من المتشابه.

والغمام: السحاب.

وقوله تعالى: (فأخذهم عذاب يوم الظلة) - فهي سحابة
من نار أحرقت قوم شعيب، فأهلك الله مدين بالصيحة، وأهلك الأيكة بالظلة.

فإن قلت: لم كرر الآية في الشعراء مع كل قصة؟

فالجواب أن ذلك أبلغ في الاعتبار، وأشد تنبيها للقلوب، وأيضا فإن كل
قصة منها كلام قائم مستقل بنفسه، فختمت بما ختمت به صاحبتها.

فإن قلت: الظلل إنما تكون من فوق، فلم قال: (ومن تحتهم ظلل) ؟

فالجواب إنما سماها ظلة لمن تحتهم، لأن جهنم طبقات.." (٢)

---

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن السيوطي ١٢٦/٢

(٢) معترك الأقران في إعجاز القرآن السيوطي ٢٢١/٢

"وخلفوا أهل هذه الأعذار في بيوتهم، فكانوا يتجنبون أكل مال الغائب، فنزلت في ذلك.

وقيل: إن الناس كانوا يتجنبون الأكل معهم تقذرا، فنزلت الآية.

وهذا ضعيف، لأن رفع الحرج عن أهل الأعذار لا عن غيرهم.

والصواب أن يقال: إن الحرج مرفوع عن هؤلاء الثلاثة في كل ما يمنعهم منه أعذارهم من الجهاد وغيره، ألا ترى أنه أباح الأكل للإنسان في هذه البيوت المذكورة في الآية، من الآباء والأبناء والأخوات وغيرهم.

فإن قلت: إذا رفع الحرج عن هؤلاء فما معنى الآية: (انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم) .

فالجواب: أنه اختلف في الخفيف والثقيل، من هو، على أقوال: فقيل الخفيف الغني، والثقيل الفقير.

وقيل الخفيف الشاب والثقيل الشيخ.

وقيل الخفيف النشيط، والثقيل الكسلان.

وهذه الأقوال أمثلة في الثقل والخفة.

وقيل: إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: (ليس على الضعفاء ولا على المرضى) .

وعلى كل تقدير فجائز لأصحاب الأعذار الغزو، وأجرهم فيه مضاعف، لأن الأعرج قد يكون أجرأ الناس بالصبر وألا يفر.

وقد غزا ابن أم مكتوم، وكان يمسك الراية في بعض حروب القادسية، وقد خرج النسائي في بعض هذا المعنى.

وذكر ابن أم مكتوم رحمه الله.

(للفقراء) : هذا بدل من قوله (لذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل) ، ليبين أن المراد بذلك (المهاجرين) ، ووصفهم بأنهم أخرجوا من ديارهم وأموالهم، لأنهم هاجروا من مكة وتركوا فيها ديارهم وأموالهم.

(لقد زينا السماء الدنيا بمصابيح) .

السماء الدنيا -: هي القريبة منا.

والمصابيح يراد بها النجوم، فإن كانت النجوم كلها في السماء الدنيا فلا **إشكال**.

وإن كانت في غيرها من السماوات فقد زينت السماء الدنيا، لأنها ظاهرة فيها لنا.." (١)

"والثاني: أن مدح الانتصار لكونه كان بعد الظلم تحرزا ممن بدأ بالظلم، فكان المدح إنما هو بترك الابتداء بالظلم.

والثالث: أنه إن كانت الإشارة بذلك إلى علي بن أبي طالب فانتصاره - صلى الله عليه وسلم - محمود، لأن قتال أهل

---

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن السيوطي ٢/٢٧٩

البغي واجب، لقوله تعالى: (فقاتلوا التي تبغي) .

وقد سمى – صلى الله عليه وسلم – المقاتلين لعلي بالفئة الباغية، وقال لعمار تقتلك الفئة الباغية.

(ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان) :

القصد بهذه الآية شئان:

أحدهما: تعداد النعمة عليه – صلى الله عليه وسلم –، بأن علمه الله ما لم يكن يعلم.

والآخر احتجاج على نبوءته، لكونه أتى بما لم يكن يعلمه ولا تعلمه من أحد.

فإن قلت: أما عدم درايته للكتب فلا **إشكال**.

وأما الإيمان فلا **إشكال** أن الأنبياء مؤمنون بالله قبل مبعثهم، لكنه وقع الخلاف في نبينا، هل كان متدينا بشريعة من قبله أو بشريعته؟

والجواب الإيمان يحتوي على معارف كثيرة، وإنما كمل له معرفتها بعد بعثه.

وقد كان مؤمناً بالله قبل ذلك، فالإيمان هنا يعني به كمال المعرفة، وهي التي حصلت له بالنبوة، ولهذا أشار – صلى الله عليه وسلم – بقوله: "كل يوم لا أزداد فيه علما لا بورك في صبيحة ذلك اليوم "، فكان – صلى الله عليه وسلم – يزداد كل يوم من المعارف ما لا يحصى ذكره.

وأما في الجنة، فلا تسأل عما تنكشف له من المعارف اللدنية والأسرار الربانية، ويفيض منها على هذه الأمة المحمدية، لكل واحد منهم نصيب بقدر ما اتبعه واقتدى به، فهم يزدادون معارف وجمالا وبهجة وسرورا، ما لا يحيط بها إلا واهبها، جعل الله لنا منها أوفر نصيب بجاه النبي الحبيب.

(مضى مثل الأولين) .

أي تقدم لك يا محمد كيف أهلكنا." (١)

"لأن الكافر لا يجازى في الآخرة على حسناته، إذ لم تقبل منه.

واستدل أهل السنة بهذه الآية على أنه لا يخلد مؤمن في النار، لأنه لو خلد لم ير ثوابا على إيمانه، وعلى ما عمل من الحسنات.

وروي عن عائشة أنها تصدقت بحبة عنب، فقيل لها في ذلك، فقالت:

كم فيها من مثقال ذرة.

وسمع رجل هذه الآية عند النبي – صلى الله عليه وسلم – فقال: " حسبي، لا أبالي ألا أسمع غيرها ".

---

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن السيوطي ٢/٤٢٩

(من يعمل مثقال ذرة شرا يره) :

هذا على عمومه في حق الكفار.

وأما المؤمنون فلا يجزون بذنوبهم إلا بستة شروط: وهي أن تكون ذنوبهم كبار.

وأن يموتوا قبل التوبة منها.

وألا تكون لهم حسنات أرجح في الميزان منها.

وألا يشفع فيهم.

وألا يكونوا ممن استحق المغفرة بعمل كأهل بدر، للحديث: لعل الله اطلع على أهل بدر فقال: "اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم".

وألا يعفو الله عنهم، فإن المؤمن العاصي في مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له.

(ما في القبور. وحصل ما في الصدور) :

عبارة عن البعث، وجمع ما في الصحف.

وأظهر محصلا، وميز خيره من شره.

(من ثقلت موازينه) :

هو جمع ميزان، أو جمع موزون.

وميزان الأعمال يوم القيامة له لسان وكفتان وعمود، وتوزن فيه الأعمال.

والخفة والثقل متعلقة بأجسام، إما صحف الأعمال أو ما شاء الله.

وقالت المعتزلة: الميزان عبارة عن العدل في الجزاء.

فإن قلت: يفهم من قوله: (ونضع الموازين) - أنها جماعة لكل أحد ميزان، فإن كان فلا **إشكال**، وإن كان واحدا فما معنى الجمع؟

فالجواب أنه صح أنه ميزان واحد، وإنما جمع لما فيه من كفتين ولسان وعمود.." (١)

"يعود على اليهود والنصارى، لأنهم كانوا يحيونه بقولهم: السام عليك يا محمد.

فيرد عليهم بعليكم.

(ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول) :

يعني قولهم: لو كان نبيا لعذبنا الله بإذايته، فقال الله: (حسبهم جهنم يصلونها فبئس المصير) .

---

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن السيوطي ٢/٤٦٩

(ولا نطيع فيكم أحدا أبدا) .

أي لا نسمع فيكم قول قائل، ولا نطيع من يأمرنا بخذلانكم، ثم كذبهم الله في هذه الواعد التي وعدوا بها.

فإن قلت: كيف قال: (ولئن نصروهم ليولن الأدبار)

بعد قوله: (لا ينصروهم) ؟

والجواب: يعني على الفرض والتقدير، أي لو فرضنا أن ينصروهم لولوا

الأدبار.

(وأحصوا العدة) :

أمر بذلك لما ينبني عليها من الأحكام في الرجعة والسكنى والميراث وغير ذلك.

(وأشهدوا ذوي عدل منكم) :

هذا خطاب للأزواج، والإشهاد المأمور به هو على الرجعة عند الجمهور وقد اختلف فيه: هل هو واجب أو مستحب على قولين في المذهب.

وقال ابن عباس: هو الشهادة على الطلاق وعلى الرجعة، وذلك أظهر، لأن الإشهاد يرفع **الإشكال** والنزاع، ولا فرق في هذا بين الرجعه والطلاق.

ويفهم من الآية أنه لا يشهد إلا من المسلمين والرجال.

وقيل من الأحرار، فيؤخذ من ذلك رد شهادة العبيد.

(وأقيموا الشهادة لله) :

يحتمل أن يريد به القيام بها، فإذا استشهد وجب عليه أن يشهد، وهو فرض كفاية، وإلى هذا المعنى أشار ابن الغرس.

ويحتمل أن يريد إقامتها بالحق دون ميل ولا غرض، وبهذا فسره." (١)

"وفي حديث القاضي المعافي: إنما **الإشكال** في دعوى ولد الزنى يوم القيامة

لأبيه، مع أنه ليس بأب شرعي.

وأجاب باحتمال دعوى المجاز كأبي الأرامل، أو أن أحوال الآخرة على

خلاف أحوال الدنيا يدعى إلى الإسلام الداعي إليه نبينا ومولانا محمد - صلى الله عليه وسلم.

(يغفر لكم) :

جزم في **جواب** (تؤمنون) ، لأنه بمعنى الأمر، فقد قرأ ابن مسعود: آمنوا وجاهدوا - على الأمر.

وقال الفراء: هو **جواب** (هل أدلكم) ، لأنه يقتضي التحضيض.

(يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة) .

من الله على عباده ببعث رسول منهم وإليهم يعلمهم بيان الشرائع والفهم، ويزكيهم: يطهرهم، ونسب التعليم إليه، لأنه يعلم

---

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن السيوطي ٣/٣٥٣

ما في الكتب وطرق النظر بما يلقيه جبريل إليه، فأعرضوا عنه، وقالوا: هل بعث الله ملكا.
وقد قدمنا سر بعث الرسل من البشر، إذ البشرية لا تطيق مباشرة
الروحانية.
ألا ترى جبريل، كان يخرجه – صلى الله عليه وسلم – من البشرية حين يلقى إليه الوحي.
فإن قلت: ما فائدة تقديم العلم في البقرة، وتأخيره في الصف وآل عمران؟
والجواب: لأنه لما كانت دعوة إبراهيم عليه السلام قبل وجود الضلال في
الذرية المدعو لها، وإنما تحصل لهم تزكيتهم ورفع ضلالهم المتوقع لوقوعه بما
يمنحونه من التعليم وما يتلى عليهم من الآيات، لأن ذلك هو السبب في حصول التزكية والسلامة من الضلال إذا وقفوا للانقياد له، ألا ترى ارتباط التزكية بأعمال الطاعات، قال تعالى: (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها) ، وإنما كان تزكية لهم لانقيادهم بالطاعة فما يطلبهم به من
ذلك ويأخذه منهم، فتأخر ذكر التزكية المسببة عما به تحصل، وذلك بعد
هدايتهم للإيمان، فجاء على الترتيب من بناء المسبب على سببه.." (١)

"النوع الحادي عشر: ما تكرر نزوله
صرح جماعة من المتقدمين والمتأخرين بأن من القرآن ما تكرر نزوله قال ابن الحصار: قد يتكرر نزول الآية تذكيرا وموعظة وذكر من ذلك خواتيم سورة النحل وأول سورة الروم.
وذكر ابن كثير منه آية الروح. وذكر قوم منه الفاتحة. وذكر بعضهم منه قوله: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا﴾ الآية.
وقال الزركشي في البرهان: قد ينزل الشيء مرتين تعظيما لشأنه وتذكيرا عند حدوث سببه خوف نسيانه. ثم ذكر منه آية الروح وقوله: ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار﴾ الآية.
قال: فإن سورة الإسراء وهود مكيتان وسبب نزولهما يدل على أنهما نزلتا بالمدينة ولهذا أشكل ذلك على بعضهم.
ولا **إشكال** لأنها نزلت مرة بعد مرة قال: وكذلك ما ورد في سورة الإخلاص من أنها **جواب** للمشركين بمكة **وجواب** لأهل الكتاب بالمدينة وكذلك قوله: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا﴾ الآية قال: والحكمة في هذا كله أنه قد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضي نزول آية وقد نزل قبل ذلك ما يتضمنها فيوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم تلك الآية بعينها تذكيرا لهم بها وبأنها تتضمن هذه.." (٢)

"بألسنتنا فهذا الأثر لا **إشكال** فيه وبه يتضح معنى ما تقدم فكأنه عرض عليه عقب الفراغ من كتابته فرأى فيه شيئا كتب على غير لسان قريش كما وقع لهم في " التابوة "و " التابوت " فوعد بأنه سيقيمه على لسان قريش ثم وفى بذلك عند العرض والتقويم ولم يترك فيه شيئا. ولعل من روى تلك الآثار السابقة عنه حرفها ولم يتقن اللفظ الذي صدر عن عثمان

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن السيوطي ٣/٤٣٠
(٢) الإتقان في علوم القرآن السيوطي ١/١٣٠

فلزم منه ما لزم من **الإشكال** فهذا أقوى ما يجاب عن ذلك. ولله الحمد.

وبعد فهذه الأجوبة لا يصلح منها شيء عن حديث عائشة أما **الجواب** بالتضعيف فلأن إسناده صحيح كما ترى وأما **الجواب** بالرمز وما بعده فلأن سؤال عروة عن الأحرف المذكور لا يطابقه فقد أجاب عنه ابن أشتة وتبعه ابن جبارة في شرح الرائية بأن معنى قولها " أخطئوا " أي في اختيار الأولى من الأحرف السبعة لجمع الناس عليه لا أن الذي كتبوا من ذلك خطأ لا يجوز. قال: والدليل على ذلك مالا يجوز مردود بإجماع من كل شيء وإن طالت مدة وقوعه. قال: وأما قول سعيد بن جبير: لحن من الكاتب فيعني باللحن القراءة واللغة يعني أنها لغة الذي كتبها وقراءته وفيها قراءة أخرى.

ثم أخرج عن إبراهيم النخعي أنه قال: ﴿إن هذان لساحران﴾ و " إن هذين لساحران " سواء لعلهم كتبوا الألف مكان الياء والواو في قوله: ﴿والصابئون﴾ مكان الياء قال ابن أشتة: يعني أنه من إبدال حرف في الكتاب بحرف مثل الصلاة والزكاة والحياة.

وأقول: هذا **الجواب** إنما يحسن لو كانت القراءة بالياء فيها والكتابة." (١)

"هنا النفي والمعنى: "لا أحد أظلم" فيكون خبرا وإذا كان خبرا وأخذت الآيات على ظواهرها أدى إلى لتناقص

وأجيب بأوجه:

منها تخصيص كل موضع بمعنى صلته أي لا أحد من المعاندين أظلم ممن منع مساجد الله ولا أحد من المفترين أظلم ممن افترى على الله كذبا وإذا تخصص بالصلات زال التناقض.

ومنها: أن التخصيص بالنسبة إلى السبق لما لم يسبق أحد إلى مثله حكم عليهم بأنهم أظلم ممن جاء بعدهم سالكا طريقهم وهذا يئول معناه إلى ما قبله لأن المراد السبق إلى المانعية والافترائية.

ومنها – وادعى أبو حيان أنه الصواب أن نفي الأظلمية لا يستدعي نفي الظالمية لأن نفي المقيد لا يدل على نفي المطلق وإذا لم يدل على نفي الظالمية لم يلزم التناقض لأن فيها إثبات التسوية في الأظلمية وإذا ثبتت التسوية فيها لم يكن أحد من وصف بذلك يزيد على الآخر لأنهم يتساوون في الأظلمية وصار المعنى لا أحد أظلم ممن افترى وممن منع ونحوها ولا **إشكال** في تساوي هؤلاء في الأظلمية ولا يدل على أن أحد هؤلاء أظلم من الآخر كما إذا قلت: لا أحد أفقه منهم انتهى.

وحاصل **الجواب** أن نفي التفضيل لا يلزم منه نفي المساواة.

وقال بعض المتأخرين هذا استفهام مقصود به التهويل والتفظيع من غير قصد إثبات الأظلمية للمذكور حقيقة ولا نفيها عن غيره

وقال الخطابي: سمعت ابن أبي هريرة يحكي عن أبي العباس بن." (٢)

"فإن قلت: عيسى حي في السماء، فكيف قال (فلما توفيتني "؟

قلت: المراد بالتوفي النوم كما ما مر، مع زيادة في قوله في آل عمران: " إني متوفيك ورافعك إلي ".

---

(١) الإتقان في علوم القرآن السيوطي ٢/٣٢٤

(٢) الإتقان في علوم القرآن السيوطي ٣/٩٨

مع أن السؤال إنما يتوجه، على قول من قال: إن السؤال والجواب، وجدا يوم رفعه إلى السماء، وأما من قال: إنهما يكونان يوم القيامة – وعليه الجمهور – فلا إشكال.

٤٩ – قوله تعالى: (قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم. .) الآية، أي يوم القيامة.

فإن قلت: كيف قال ذلك، مع أن الصدق نافع في الدنيا أيضا؟

قلت: نفعه بالنسبة إلى نفع يوم القيامة، الذي هو الفوز بالجنة، والنجاة من النار كالعدم.

فإن قلت: إن أراد بالصدق صدقهم في الآخرة،." (١)

"قلت فظهر مما تقرر أن الآية مؤولة لا منسوخة وهذا كلام في غاية التحقيق وهو أحسن من قول بعض المفسرين في تعليله عدم النسخ بأن قوله تعالى ﴿يحاسبكم به الله﴾ خبر والنسخ لا يدخل الأخبار إذا هو ليس بخبر محض بل خبر معناه الامرأى ابدوا ما في انفسكم او اخفوه يحاسبكم به الله مثل تزرعون سبع سنين اي ازرعوا لو سلمنا انه خبر محض فليس بدافع كما علمت مما مر من كلام بعض المحققين

لكن هنا إشكال وهو أن الصحابي نص على أنها منسوخة فكيف ينكر عليه جوابه قد اختلف أصحاب الأصول في أن قول الصحابي هل هو حجة أم لا والمحققون من الشافعية ومن وافقهم أنه ليس بحجة لاحتمال أن يكون قوله عن اجتهاد ما لم يعزوه للنبي صلى الله عليه وسلم." (٢)

"إلا في الحالة التي استثناها، وهو إلا في كتاب مبين فيعزب، وهو غير جائز، بل الصحيح الابتداء بـ «إلا» على تقدير الواو وأي، وهو أيضا في كتاب مبين، وقال أبو شامة: ويزول الإشكال أيضا بأن تقدر قبل قوله: «إلا في كتاب مبين» ليس شيء من ذلك إلا في كتاب مبين، ويجوز الاستثناء من «يعزب»، ويكون «يعزب» بمعنى: يبين ويذهب المعنى لم يبن شيء عن الله تعالى بعد خلقه له إلا وهو في اللوح المحفوظ مكتوب (١).

﴿يحزنون (٦٢)﴾ [٦٢] تام، إن رفع «الذين» على الابتداء، والخبر «لهم البشرى»، أو جعل «الذين» في محل رفع خبر مبتدأ محذوف، أي: هم الذين، أو نصب بأعني مقدرا، وليس بوقف في خمسة أوجه، وهي كونه نعتا على موضع «أولياء»، أو بدلا من الموضع أيضا، أو بدلا من «أولياء» على اللفظ، أو على إضمار فعل لائق، والجر بكونه بدلا من الهاء في «عليهم»، ففي إعراب «الذين» ثمانية أوجه: أربعة في الرفع، وثلاثة في النصب، وواحد في الجر.

﴿يتقون (٦٣)﴾ [٦٣] تام، إن لم يجعل «لهم البشرى» خبرا لقوله: «الذين»، وليس بوقف إن جعل خبرا.

﴿وفي الآخرة﴾ [٦٤] حسن، وقيل: تام، والمعنى: لهم البشرى عند الموت، وإذا خرجوا من قبورهم، وقال عطاء: لهم البشرى في الحياة الدنيا عند الموت تأتيهم الملائكة بالرحمة والبشارة من الله تعالى، وتأتي أعداء الله بالغلظة والفظاظة، وفي الآخرة عند خروج روح المؤمن تعرج بها إلى الله تعالى تزف كما تزف العروس، تبشر برضوان الله تعالى، وفي الحديث: «لا نبوة بعدي إلا المبشرات» قيل: يا رسول الله وما المبشرات؟ قال: «الرؤيا الصالحة يراها، المؤمن أو ترى له» (٢)، وفيه: «إذا اقترب

---

(١) فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن الأنصاري، زكريا ص/١٥٥

(٢) قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن مرعي الكرمي ص/٧٧

الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب، فأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثا» (٣).

﴿لا تبديل لكلمات الله﴾ [٦٤] حسن.

﴿العظيم (٦٤)﴾ [٦٤] تام.

﴿ولا يحزنك قولهم﴾ [٦٥] أتم، ثم يبتدئ «إن العزة»، وإن كان من المستحيل أن يتوهم أحد أن هذا من مقول المشركين؛ إذ لو قالوا ذلك لم يكونوا كفارا، ولما حزن النبي – صلى الله عليه وسلم –، بل هو مستأنف ليس من مقولهم، بل هو جواب سؤال مقدر، كأن قائلا قال: لم لا يحزنه قولهم، وهو مما يحزن؟ فأجيب بقوله:

(١) انظر: تفسير الطبري (١٥/ ١١٤)، بتحقيق أحمد محمد شاكر –مؤسسة الرسالة.

(٢) أخرجه سعيد بن منصور (٥/ ٣٢١، رقم: ١٠٦٨)، وأحمد (٥/ ٤٥٤، رقم: ٢٣٨٤٦)، وأخرجه أيضا: الطبرانى (٣/ ١٧٩ رقم: ٣٠٥١)، قال الهيثمى (٧/ ١٧٣): رجاله ثقات، والضياء (٨/ ٢٢٣، رقم: ٢٦٤).

(٣) أخرجه البخارى (٦/ ٢٥٧٤، رقم: ٦٦١٤)، ومسلم (٤/ ١٧٧٣، رقم: ٢٢٦٣)، وابن ماجه (٢/ ١٢٨٩، رقم: ٣٩١٧)، وأخرجه أيضا: الدارمى (٢/ ١٦٨، رقم: ٢١٤٤)، وابن حبان (١٣/ ٤٠٤، رقم: ٦٠٤٠).." [١]

"للنخلة (١).

﴿جنيا (٢٥)﴾ [٢٥] كاف، وأباه بعضهم؛ لأن ما بعده جواب الأمر، وهو قوله: «فكلي».

﴿وقري عينا﴾ [٢٦] كاف؛ للابتداء بالشرط مع الفاء.

﴿من البشر أحدا﴾ [٢٦] حسن؛ على استئناف ما بعده، وليس بوقف إن جعل جواب الشرط «فقولي»، وبين هذا الجواب وشرطه جملة محذوفة تقديرها: فإما ترين من البشر أحدا، فسألك الكلام فقولي، وبهذا المقدر يتخلص من إشكال وهو: أن قولها «فلن أكلم اليوم إنسيا» كلام فيكون تناقضا؛ لأنها كلمت إنسيا بكلام.

﴿إنسيا (٢٦)﴾ [٢٦] كاف.

﴿تحمله﴾ [٢٧] حسن؛ بمعنى: حاملة له.

﴿فريا (٢٧)﴾ [٢٧] كاف.

﴿يا أخت هارون﴾ [٢٨]، وهارون هذا كان من عباد بني إسرائيل كانت مريم تشبهه في كثرة العبادة، وليس هو: هرون أخا موسى بن عمران، فإن بينهما مئينا من السنين، قال ابن عباس: (هو عمران بن ماثان جد عيسى من قبل أمه). وقال الكلبي: (كان هرون أخا مريم من أبيها)، وقيل: كان هرون رجلا فاسقا شبهوها به، وقد ذكرت مريم في القرآن وكرر اسمها في أربعة وثلاثين موضعا (٢)، ولم يسم في القرآن من النساء غيرها (٣).

﴿امرأ سوء﴾ [٢٨] جائز.

﴿بغيا (٢٨)﴾ [٢٨] كاف، وكذا «فأشارت إليه»، ومثله: «صبيا»

(١) منار الهدى في بيان الوقف والابتدا ت عبد الرحيم الطرهوني الأُشْمُوني، المقرئ ٣٣٣/١

(١) وجه من قرأ بتاء مفتوحة وتخفيف السين وفتح القاف؛ فالأصل: (تتساقط)، فحذفت إحدى التاءين تخفيفا، ومن قرأ بضم التاء وكسر القاف وتخفيف السين؛ أنه مضارع: (ساقطت) متعد، و ﴿رطبا﴾ مفعوله، والفاعل ضمير يعود على النخلة، ومن قرأ بالياء وفتحها وتشديد السين وفتح القاف؛ أنه مضارع: (تساقط)، أدغمت التاء في السين تخفيفا، والفاعل ضمير يعود على الجذع، و ﴿رطبا﴾ تمييز. والباقون كذلك، إلا أنهم قرءوه بالتاء؛ لأنها أيضا مضارع: «تساقط»، وبها قرأ أبو بكر في وجهه الثاني. انظر هذه القراءة في: إتحاف الفضلاء (ص: ٢٩٨)، الإعراب للنحاس (٢/ ٣١٠)، الإملاء للعكبري (٢/ ٦٢)، الكشاف (٢/ ٥٠٧)، النشر (٢/ ٣١٨).

(٢) وهم بالسور التالية: البقرة: ٨٧، ٢٥٣، آل عمران: ٣٦، ٣٧، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥ ورد ذكرها بها مرتين، وسورة النساء: ١٥٦، ١٥٧، ١٧١ ورد ذكرها بها مرتين، والمائدة: ١٧ وورد ذكرها بها مرتين، ٤٦، ٧٢، ٧٥، ٧٨، ١١٠، ١١٢، ١١٤، ١١٦، وسورة التوبة: ٣١، وسورة مريم: ١٦، ٢٧، ٣٤، وسورة المؤمنون: ٥٠، وسورة الأحزاب: ٧، وسورة الزخرف: ٥٧، وسورة الحديد: ٢٧، وسورة الصف: ٦، ١٤، وسورة التحريم: ١٢.

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٨/ ١٨٦)، بتحقيق أحمد محمد شاكر -مؤسسة الرسالة.." (١)

"الخاء ففتحت توهموا كسرها للساكنين على ما مر فاتبعوا الطاء لحركة الخاء المتوهمة، واختلف في "عجبت" [الآية: ١٢] فحمزة والكسائي وخلف بتاء المتكلم المضمومة أي: قل يا محمد بل عجبت أنا أو أن هؤلاء من رأى حالهم يقول عجبت؛ لأن العجب لا يجوز عليه تعالى على الحقيقة؛ لأنه انفعال النفس من أمر عظيم خفي سببه، وإسناده له تعالى في بعض الأحاديث مؤول بصفة تليق بكماله مما يعلمه هو كالضحك والتبشبش ونحوهما، فاستحالة إطلاق ما ذكر عليه تعالى محمولة على تشبيهها بصفات المخلوقين، وحينئذ فلا **إشكال** في إبقاء التعجب هنا على ظاهره مسندا إليه تعالى على ما يليق به منزها عن صفات المحدثين كما هو طريق السلف الأسلم الأسهل، وافقهم الأعمش، والباقون بفتحها والضمير للرسول -صلى الله عليه وسلم- أي: بل عجبت من قدرة الله تعالى هذه الخلائق العظيمة وهم يسخرون منك مما تريهم من آثار قدرة الله تعالى، أو من إنكارهم البعث مع اعترافهم بالخالق، وقرأ "أإذا متنا، أإنا لمبعوثون" [الآية: ١٦] بالاستفهام في الأول والإخبار في الثاني١ نافع والكسائي وأبو جعفر ويعقوب، وقرأ ابن عامر بالإخبار في الأول والاستفهام في الثاني٢، والباقون بالاستفهام فيهما وكل من استفهم فهو على أصله، فقالون وأبو عمرو وأبو جعفر بالتسهيل والفصل بالألف وورش وابن كثير ورويس كذلك، لكن بلا فصل، والباقون بالتحقيق بلا فصل غير أن أكثر الطرق عن هشام على الفصل كما مر، **وجواب** أئذا على الاستفهام محذوف أي: نبعث ويدل عليه لمبعوثون قاله في البحر، وقرأ "متنا" معا بكسر الميم نافع وحفص وحمزة والكسائي وخلف كما مر بآل عمران، واختلف في "أو آباؤنا" هنا والواقعة فقالون وابن عامر وأبو جعفر بإسكان الواو فيهما على أنها العاطفة التي لأحد الشيئين، وقرأ الأصبهاني كذلك فيهما إلا أنه ينقل حركة الهمزة بعدها إلى الواو على قاعدته، والباقون بفتحها فيهما على أن العطف بالواو أعيدت معها همزة الإنكار، وآباؤنا عليهما مبتدأ خبره محذوف

(١) منار الهدى في بيان الوقف والابتدا ت عبد الرحيم الطرهوني الأُشْمُوني، المقرئ ٩/٢

أي: مبعوثون لدلالة ما قبله عليه قاله أبو حيان: وتعقب الزمخشري حيث جعله عطفا على محل أن واسمها أو على ضمير مبعوثون، وقرأ "نعم" بكسر العين الكسائي ومر بالأعراف، وقرأ "صراط" [الآية: ٢٣] بالسين قنبل٣ بخلفه ورويس وبالإشمام خلف عن حمزة ويوقف لحمزة على "مسئولون" بوجه واحد وهو نقل حركة الهمزة إلى السينو وأما بين بين فضعيف جدا كما في النشر، وقرأ "لا تناصرون" بتشديد التاء وصلا البزي بخلفه وأبو جعفر كما مرت موافقته للبزي بالبقرة كرويس في نارا تلظى بالليلو ويشبع المد للساكنين، وقرأ "قيل" بالإشمام هشام والكسائي ورويس وسهل الثانية من "أئنا لتاركوا" مع الفصل قالون وأبو عمرو وأبو جعفرو وبلا فصل رويس وورش وابن كثير، والباقون بالتحقيق بلا فصل ما عدا هشاما من طريق الحلواني من طريق

---

١ أي: "أئذا ... إنا ... ". [أ] .

٢ أي: "إذا ... أإنا....". [أ] .

٣ أي: "سراط". [أ] .." (١)

"ثلاثة أجزاء تتغاير من بعض الوجوه، وتتحد من بعض آخر، وكانوا يسمونها "الأقانيم الثلاثة" أحدها: الأب الذي يحتل مكانة "مبدأ العالم"، والثاني: الإبن، وهو بمعنى "الصادر الأول" الذي يعني الكلي العام الشامل لجميع الموجودات، والثالث: أقنوم روح القدس، وهو يعني "العقول المجردة".

أقنوم "الإبن" تقمص المسيح - عليه السلام -:

وكانوا يعتقدون أن أقنوم الإبن تقمص روح المسيح - عليه الصلام - أي أن الملك جبريل كما كان يأتي - أحيانا - في صورة رجل، كذلك ظهر "الإبن" في صورة عيسى، ولذلك فهو "الإله" أيضا، وهو "ابن الله" كذلك، وهو البشر أيضا، وتجري بالنسبة إليه الأحكام البشرية والأحكام الإلهية على السواء.

دليل هذه العقيدة الباطلة:

وقد استندوا في استنباط هذه العقيدة الغريبة إلى بعض الآيات في الإنجيل التذ ذكر فيها لفظ "الإبن" والآيات التي نسب فيها المسيح - عليه السلام - بعض أفعال الله - تعالى - إلى نفسه.

جواب الإشكال الأول:

وجواب الإشكال الأول - وهو ورود لفظ "الإبن"." (٢)

"في آيات الإنجيل بالنسبة لعيسى - عليه السلام - إذا سلمنا أن ما نقل في الإنجيل من مثل هذه الآيات هي من كلام عيسى - عليه السلام - لا من الإضافات والإلحاقات - أن لفظ "الإبن" في العهد القديم كان يستعمل بمعنى المقرب والمحبوب والمختار، وتشهد على هذه الدعوى دلائل وقرائن كثيرة في الإنجيل.

---

(١) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر البَنَّاء ص/٤٧٢

(٢) الفوز الكبير في أصول التفسير الدهلوي، شاه ولي الله ص/٥٤

جواب الإشكال الثاني:

وجواب الإشكال الثاني – وهو نسبة سيدنا عيسى – عليه السلام – بعض أفعال الله – تعالى إلى نفسه – إذا سلمنا صحتها وثبوت نقلها عنه – أنها على طريق الحكاية، مثل أن يحكي رسول الملك عنه فيقول: فتحنا البلد الفلاني، وحكمنا القلعة الفلانية، فظاهر أن هذا الرسول ليس إلا ترجمانا للملك ومبلغا عنه، وحقيقة الفعل راجعة إلى نفسه.

نوع خاص من الوحي:

ويمكن أن الوحي إلى عيسى – عليه السلام – عن طريق إنطباع المعاني في لوح قلبه من قبل الملأ الأعلى، لا تمثل جبريل – عليه السلام – بصورة البشر وإلقاء الوحي إليه، فبسبب هذا الإنطباع المباشر جري منه من الكلام ما أشعر بنسبة الأفعال إليه، مع أن الحقيقة غير ذلك، والأمر واضح. وبالجملة فإن الله – تعالى – رد على هذه المسالك الباطلة." (١)

"دفن في موضع كذا وربما جعل التقدير هم الذين في جواب من المتقون وحمل الكل على المشارفة يأباه السوق وقد يقال المتقين مجاز بالمشارفة والصفة ترشيح بلا مشارفة ولا تجوز كما هو المعهود في أمثاله أو نقول هو على حد نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الشفيع يوم المحشر فلا إشكال وإن أريد به إرشاده إلى تحصيل إحدى المرتبتين الأخيرتين فإن عني بالمتقين أصحاب المرتبة الأولى تعينت الحقيقة وإن عني بهم أصحاب إحدى الطبقتين الأخيرتين تعين المجاز لأن الوصول إليهما إنما يتحقق بهدايته المرقية، وكذا الحال فيما بين المرتبة الثانية والثالثة فإن أريد بالهدى الإرشاد إلى تحصيل المرتبة الثالثة فإن عني بالمتقين أصحاب المرتبة الثانية تعينت الحقيقة وإن عني بهم أصحاب المرتبة الثالثة تعين المجاز، ولفظ الهداية حقيقة في جميع الصور وأما إن أريد بكونه هدى لهم تثبيتهم على ما هم عليه وإرشادهم إلى الزيادة فيه على أن يكون مفهوما داخلا في المعنى المستعمل فيه فهو مجاز لا محالة ولفظ المتقين حقيقة على كل حالة كذا حققه مولانا مفتي الديار الرومية ومنه يعلم اندفاع ما قيل إن الهداية إن فسرت بالدلالة الموصلة يقتضي أن يكون هدى للمتقين دالا على تحصيل الحاصل كأنه قيل دلالة موصلة إلى المطلوب للواصلين إليه وإن فسرت بالدلالة على ما يوصل كان هناك محذور آخر فإن المهتدي إلى مقصوده يكون دلالته على ما يوصله إليه لغوا، ووجه الاندفاع ظاهر لكن حقق بعض المحققين أن الأظهر أنه لا حاجة إلى التجوز هنا لأنه إذا قيل السلاح عصمة للمعتصم والمال غنى للغني على معنى سبب غناه وعصمته لم يلزم أن يكون السلاح والمال سببي عصمة وغنى حادثين غير ما هما فيه، فما نحن فيه غير محتاج للتأويل وليس من المجاز في شيء إذ المتقي مهتد بهذا الهدى حقيقة، وقد اختلف أهل العربية والأصول في الوصف المشتق هل هو حقيقة في الحال أو الاستقبال وهل المراد زمان النسبة أو التكلم من غير واسطة بينهما؟ والذي عليه المحققون أنه زمان النسبة، وقد ذهب السبكي والكرماني إلى أن من قتل قتيلا فله سلبه حقيقة وخطآ من قال إنه مجاز ولا يقال إنه لا مفاد لإثبات القتل لمقتول به لأن قصد البليغ بمعونة القرينة العقلية أن القتل المتصف به صادر عن هذا القاتل دون غيره فكأنه قيل لم يشاركه فيه غيره فسلبه له دون غيره، ومن هنا جعل المعنى فيما نحن فيه لا هدى للمتقين إلا بكتاب الله تعالى المتلالئ نور هدايته الساطع برهان دلالته وإذا علق حكم على اسم الإشارة الموصوف نحو عصرت هذا الخل مثلا فهناك تعليقان في الحقيقة تعليق الحكم السابق بذات المشار

---

(١) الفوز الكبير في أصول التفسير الدهلوي، شاه ولي الله ص/٥٥

إليه وتعليق الإشارة والمعتبر زمان الإشارة لا زمان الحكم السابق فإذا صح إطلاق الخل على المشار إليه واتصافه بالخلية مثلا في زمان الإشارة- مع قطع النظر- عن الحكم السابق كان حقيقة وإلا فمجاز فافهم وتدبر.

ثم لا يقدح في كونه هدى ما فيه من المجمل والمتشابه لأنه لا يستلزم كونه هدى هدايته باعتبار كل جزء منه فيجوز أن يذكر فيه ما فيه ابتلاء لذوي الألباب من الفحول بما لا تصل إليه الأفهام والعقول أو لأن ذلك لا ينفك عن بيان المراد منه كما ذهب إليه الشافعية فهو بعد التبيين هدى وتوقف هدايته على شيء لا يضر فيها كما أنه على رأي متوقف على تقدم الإيمان بالله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم فقد نص الإمام علي أنه (١) كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لا يكون القرآن هدى فيه كمعرفة ذات الله وصفاته ومعرفة النبوات لئلا يلزم الدور إلا أن يكون هدى في تأكيد ما في العقول والاعتداد به، وبعض صحح أن القرآن في نفسه هدى في كل شيء حتى معرفة الله تعالى لمن تأمل في أدلته العقلية وحججه اليقينية كما يشعر به ظاهر قوله تعالى: شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن

---

(١) لعلها أن اه مصححه.." (١)

"يوقع عليه للملابسة بينهما وهي الخلافة فهناك مجاز عقلي في النسبة الإيقاعية وهذا ظاهر على رأي من يكتفي بالملابسة بين ما هو له وغير ما هو له، وأما على رأي من يعتبر ملابسة الفعل بغير ما هو له بأن يكون من معمولاته فلا، على أنه يبقى من **الإشكال** أن لا خدع من الرسول والمؤمنين ولا مجال لأن يكون الخدع من أحد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازا لاتحاد اللفظ وكأن المجيب إما قائل بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز أو غير قائل بامتناع صدور الخدع من الرسول والمؤمنين حتى يتأتى لهم ما يريدون من إعلاء الدين ومصالح المسلمين. وقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وأبو حيوة- يخدعون- **والجواب** عما يلزم هو **الجواب** فيما لزم، وقد تأتي فاعل بمعنى فعل كعافاني الله تعالى وعاقبت اللص فلا بعد في حمل قراءة الجمهور على ذلك ويكون إيثار صيغة المفاعلة لإفادة المبالغة في الكيفية فإن الفعل متى غولب فيه بولغ به أو في الكمية كما في الممارسة والمزاولة فإنهم كانوا مداومين على الخدع يخادعون إما بيان ليقول لا على وجه العطف إذ لا يجري عطف البيان في الجمل عند النحاة وإن أوهمه كلام أهل المعاني وإما استئناف بياني كأنه قيل: لم يدعون الإيمان كاذبين وماذا نفعهم؟ فقيل يخادعون إلخ، وهذا في المآل كالأول ولعل الأول أولى. وجوز أبو حيان كون هذه الجملة بدلا من صلة من بدل اشتمال أو حالا من الضمير المستكن في يقول أي مخادعين، وأبو البقاء أن يكون حالا من الضمير المستتر في مؤمنين، ولعل النفي متوجه للمقارنة لا لنفس الحال- كما في ما جاءني زيد، وقد طلع الفجر- وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون [الأنفال: ٣٣] على أنه قد تجعل الحال ونحوها في مثل ذلك قيدا للنفي لا للمنفي كما قرروه في- لم أبالغ- في اختصاره تقريبا. وجعل الجملة صفة للمؤمنين ممنوع لمكان النفي والقيد وليست حال الصفة كصفة الحال فلا عجب في تجويز إحداهما ومنع الأخرى كما توهمه أبو حيان في بحره، نعم التعجب من كون الجملة بيانا للتعجب من كونهم من الناس كما لا يخفى. ثم إن الغرض من مخادعة هؤلاء لمن خادعوه كالغرض من نفاقهم طبق النعل بالنعل فقد

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١١٢/١

قصدوا تعظيمهم عند المؤمنين والتطلع على أسرارهم ليفشوها ورفع القتل عنهم أو ضرب الجزية عليهم والفوز بسهم من الغنائم ونحو ذلك وثمرة مخادعة من خادعوه إياهم إن كانت حكم إلهية ومصالح دينية ربما يؤدي تركها إلى مفاسد لا تحصى ومحاذير لا تستقصى، وقرأ الحرميان وأبو عمرو: وما يخادعون، وقرأ باقي السبعة: «وما يخدعون» وقرأ الجارود وأبو طالوت: «وما يخدعون» - بضم الياء- مبنيا للمفعول. وقرأ بعضهم: «وما يخادعون» - بفتح الدال مبنيا للمفعول أيضا- وقرأ قتادة والعجلي: «وما يخدعون» من خدع مضاعفا مبنيا للفاعل، وبعضهم- بفتح الياء والخاء وتشديد الدال المكسورة- وما عدا القراءتين الأوليين شاذة وعليهما نصب أنفسهم على المفعولية الصرفة أو مع الفاعلية معنى، وأما على قراءة بناء الفعل للمفعول فهو إما على إسقاط الجار أي في أنفسهم أو عن أنفسهم أو على التمييز على رأي الكوفيين أو التشبيه بالمفعول على زعم بعضهم أو على أنه مفعول بتضمين الفعل يتنقصون مثلا، ولا يشكل على قراءة يخادعون أنه كيف يصح حصر الخداع على أنفسهم، وذلك يقتضي نفيه عن الله تعالى والمؤمنين، وقد أثبت أولا، وإن المخادعة إنما تكون في الظاهر بين اثنين فكيف يخادع أحد نفسه لأنا نقول المراد أن دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها عائد عليهم فالخداع هنا هو الخداع الأول والحصر باعتبار أن ضرره عائد إلى أنفسهم فتكون العبارة الدالة عليه مجازا أو كناية عن انحصار ضررها فيهم أو نجعل لفظ الخداع مجازا مرسلا عن ضرره في المرتبة الثانية، وكونه مجازا باعتبار الأول كما قاله السعد غير ظاهر. وقد يقال: إنهم خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك وخدعتهم حيث حدثتهم بالأماني الخالية، فالمراد بالخداع غير الأول. والمخادع والمخادع متغايران بالاعتبار فالخداع على هذا مجاز عن إيهام الباطل وتصويره بصورة الحق، وحمله على حقيقته بعيد وكون ذلك من التجريد كقوله:." (١)

"تحصيل ذلك المقصود مباحا وواجب إن كان واجبا، وصرح في الحديث بجوازه في ثلاث مواطن في الحرب، وإصلاح ذات البين، وكذب الرجل لامرأته ليرضيها ولا حصر ولهذا جاز تلقين الذين أقروا بالحدود الرجوع عن الإقرار فينبغي أن يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق فإن كانت المفسدة في الصدق أشد ضررا فله الكذب وإن كان عكسه أو شك حرم عليه، فما قاله الإمام البيضاوي عفا الله تعالى عنه من أن الكذب حرام كله يوشك أن يكون مما سها فيه. وفي الآية تحريض للمؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق فإن المؤمن إذا سمع ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذي هو هو تخيل في نفسه تغليظ اسم الكذب وتصور سماجته فانزجر عنه أعظم انزجار، وهذا ظاهر على قراءة التخفيف ويمكن في غيرها أيضا لأن نسبة الصادق إلى الكذب كذب، وكذا كثرته وإن تكلف في المعنى الأخير، وقيل: إنه مأخوذ من كذب المتعدي كأنه يكذب رأيه فيقف لينظر لكن لما كثر استعماله في هذا المعنى وكانت حالة المنافق شبيهة بهذا جاز أن يستعار منه لها أمكن- على بعد بعيد- ذلك التحريض، ولا يرد على تحريم الكذب- في بعض وجوهه- ما روي في حديث الشفاعة عن إبراهيم عليه السلام أنه يقول: «لست لها إني كذبت ثلاث كذبات»
- وعنى كما في رواية أحمد- إني سقيم [الصافات: ٨٩] وبل فعله كبيرهم [الأنبياء: ٦٣] وقوله الملك في جواب سؤاله على امرأته سارة هي أختي حين أراد غضبها، وكان من طريق السياسة التعرض لذات الأزواج دون غيرهن بدون رضاهن

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١/١٤٩

فإنها إن كانت من الكذب المحرم فأين العصمة وهو أبو الأنبياء؟! وإن لم تكن كذلك فقد أخبر يوم القيامة بخلاف الواقع وحاشاه حيث إن المفهوم من ذلك الكلام أني أذنبت فأستحيي أن أشفع، وهي يستحي مما لا إثم فيه ولقوة هذه الشبهة قطع الرازي بكذب الرواية صيانة لساحة إبراهيم عليه السلام لأنا نقول إن ذلك من المعاريض، وفيها مندوحة عن الكذب، وقد صدرت من سيد أولى العصمة صلى الله عليه وسلم كقوله مما في حديث الهجرة، وتسميته كذبا على سبيل الاستعارة للاشتراك في الصورة فهي من المعاريض الصادقة كما ستراه بأحسن وجه إن شاء الله تعالى في موضعه لكنها لما كانت مبنية على لين العريكة مع الأعداء، ومثله ممن تكفل الله تعالى بحمايته يناسبه المبارزة- فلعدوله عن الأولى بمقامه- عد ذلك في ذلك المقام ذنبا وسماه كذبا لكونه على صور وما وقع لنبينا عليه الصلاة والسلام من ذلك لم يقع في مثل هذا المقام حتى يستحيي منه فلكل مقام مقال، على أنا نقول: إنها لو كانت كذبا حقيقة لا ضرر فيها ولا استحياء منها، كيف

وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «ما منها كذبة إلا جادل بها عن دين الله تعالى فهي من الكذب المباح»

لكن لما كان مقام الشفاعة هو المقام المحمود المخبوء للحبيب لا الخليل أظهر الاستحياء للدفع عنه بما يظن أنه مما يوجب ذلك وهو لا يوجبه. وفي ذلك من التواضع وإظهار العجز والدفع بالتي هي أحسن مما لا يخفى فكأنه قال: أنا لا آمن من العتاب على كذب مباح فكيف لي بالشفاعة لكم في هذا المقام فليحفظ، ثم إن الإتيان بالأفعال المضارعة في أخبار الأفعال الماضية الناقصة أمر مستفيض- كأصبح يقول كذا، وكادت تزيغ قلوب فريق منهم- ومعناه أنه في الماضي كان مستمرا متجددا بتعاقب الأمثال والمضي والاستقبال بالنسبة لزمان الحكم، وقد عد الاستمرار من معاني «كان» فلا إشكال في بما كانوا يكذبون حيث دلت «كان» على انتساب الكذب إليهم في الماضي ويكذبون على انتسابه في الحال والاستقبال والزمان فيهما مختلف ودفعه بأن «كان» دالة على الاستمرار في جميع الأزمنة- ويكذبون- دل على الاستمرار التجددي الداخل في جميع الأزمنة على علاته يغني الله تعالى عنه. وأمال حمزة فزادهم في عشرة أفعال ووافقه ابن ذكوان في إمالة جاء وشاء وزاد هذه، وعنه خلاف في زاد غيرها، والإمالة لتميم والتفخيم للحجاز. وقد نظم أبو حيان تلك العشرة فقال:." (١)

"أحوالهم دنيا وأخرى فقال سبحانه في الأولى: أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون [البقرة: ٧] وفي الثانية ختم الله على قلوبهم [البقرة: ١٠] ولهم عذاب عظيم [البقرة: ٧] وفي الثالثة في قلوبهم مرض [البقرة: ١٠] ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون [البقرة: ١٠] أقبل عز شأنه عليهم بالخطاب على نهج الالتفات هزا لهم إلى الإصغاء وتوجيها لقلوبهم نحو التلقي وجبرا لما في العبادة من الكلفة بلذيذ المخاطبة ويكفي للنكتة الوجود في البعض، و «يا» حرف لا اسم فعل على الصحيح وضع لنداء البعيد، وقيل: لمطلق النداء أو مشتركة بين أقسامه، وعلى الأول ينادي بها القريب لتنزيله منزلة غيره إما لعلو مرتبة المنادي أو المنادى، وقد ينزل غفلة السامع وسوء فهمه منزلة بعده، وقد يكون ذلك للاعتناء بأمر المدعو له والحث عليه لأن نداء البعيد وتكليفه الحضور لأمر يقتضي الاعتناء والحث، فاستعمل في لازم معناه على أنه مجاز مرسل أو استعارة تبعية في الحرف أو مكنية وتخييلية- وهو مع المنادى المنصوب لفظا أو تقديرا به لنيابته عن نحو ناديت الإنشائي أو بناديت اللازم الإضمار لظهور معناه مع قصد الإنشاء- كلام يحسن السكوت عليه كما يحسن في نحو «لا،

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٥٣/١

ونعم» وأي- لها معان- شهيرة والواقعة في النداء نكرة موضوعة لبعض من كل، ثم تعرفت بالنداء وتوصل بها لنداء ما فيه- أل- لأن «يا» لا يدخل عليها في غير الله إلا شذوذا لتعذر الجمع بين حرفي التعريف فإنهما كمثلين وهما لا يجتمعان إلا فيما شذ من نحو:

فلا والله لا يلفى لما بي ... ولا للما بهم أبدا دواء

وأعطيت حكم المنادى وجعل المقصود بالنداء وصفا لها والتزم فيه هذه الحركة الخاصة المسماة بالضمة خلافا للمازني فإنه أجاز نصبه وليس له في ذلك سلف ولا خلف لمخالفته للمسموع وإنما التزم ذلك إشعارا بأنه المقصود بالنداء ولا ينافي هذا كون الوصف تابعا غير مقصود بالنسبة لمتبوعه لأن ذلك بحسب الوضع الأصلي حيث لم يطرأ عليه ما يجعله مقصودا في حد ذاته ككونه مفسرا لمبهم ومن هنا لم يشترطوا في هذا الوصف الاشتقاق مع أن النحويين- إلا النذر- كابن الحاجب اشترطوا ذلك في النعوت على ما بين في محله، و «ها» التنبيهية زائدة لازمة للتأكيد والتعويض عما تستحق من المضاف إليه أو ما في حكمه من التنوين كما في أيا ما تدعوا [الإسراء: ١١٠] وإن لم يستعمل هنا مضافا أصلا وكثر النداء في الكتاب المجيد على هذه الطريقة لما فيها من التأكيد الذي كثيرا ما يقتضيه المقام بتكرر الذكر والإيضاح بعد الإبهام والتأكيد بحرف التنبيه واجتماع التعريفين. هذا ما ذهب إليه الجمهور، وقطع الأخفش- لضعف نظره- بأن «أيا» الواقعة في النداء موصولة حذف صدر صلتها وجوبا لمناسبة التخفيف للمنادى- وأيد بكثرة وقوعها في كلامهم- موصولة، وندرة وقوعها موصوفة، واعتذر عن عدم نصبها حينئذ مع أنها مضارعة للمضاف بأنه إذا حذف صدر صلتها كان الأغلب فيها البناء على الضم، فحرف النداء على هذا يكون داخلا على مبني على الضم ولم يغيره، وإن كان مضارعا للمضاف، ويؤيد الأول عدم الاحتياج إلى الحذف وصدق تعريف النعت والموافقة مع هذا وأنها لو كانت موصولة لجاز أن توصل بجملة فعلية أو ظرفية إلى غير ذلك مما يقطع المنصف معه بأرجحية مذهب الجمهور، نعم أورد عليه **إشكال** استصعبه بعض من سلف من علماء العربية وقال: إنه لا **جواب** له- وهو أن ما ادعوا كونه تابعا- معرب بالرفع وكل حركة إعرابية إنما تحدث بعامل ولا عامل يقتضي الرفع هناك لأن متبوعه مبني لفظا ومنصوب محلا فلا وجه لرفعه، وأقول: إن هذا من الأبحاث الواقعة بين أبي نزار وابن الشجري، وذلك أنه وقع سؤال عن ضمة هذا التابع فكتب أبو نزار أنها ضمة بناء وليست ضمة إعراب لأن ضمة الإعراب لا بد لها من عامل يوجبها ولا عامل هنا يوجب هذه الضمة، وكتب الشيخ منصور موهوب بن أحمد أنها ضمة إعراب ولا يجوز أن تكون ضمة بناء، ومن قال ذلك فقد غفل عن الصواب، وذلك لأن الواقع عليه النداء أي." (١)

"الأمر رعاية لرفعة شأنه عليه الصلاة والسلام، والفاء من فأتوا **جوابية** وأمر السببية ظاهر، والأمر من باب التعجيز وإلقام الحجر كما في قوله تعالى: فأت بها من المغرب [البقرة: ٢٥٨] وهو من الإتيان بمعنى المجيء بسهولة كيفما كان، ويقال في الخير والشر والأعيان والأعراض، ثم صار بمعنى الفعل والتعاطي ك لا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى [التوبة: ٥٤] وأصل فأتوا فأتيوا فأعل الإعلال المشهور، وأتى شذوذا حذف الفاء فقيل «ت» و «توا» والتنوين في سورة للتنكير أي ائتوا بسورة ما وهي القطعة من القرآن التي أقلها ثلاث آيات، وفيه من التبكيت والتخجيل لهم في الارتياب ما لا يخفى.

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٨٤/١

ومن مثله إما أن يكون ظرفا مستقرا صفة لسورة والضمير راجع إما- لما- التي هي عبارة عن المنزل أو للعبد وعلى الأول يحتمل أن تكون من للتبعيض أو للتبيين، والأخفش يجوز زيادتها في مثله، والمعنى بسورة مماثلة للقرآن في البلاغة والأسلوب المعجز وهذا على الأخيرين ظاهر، وإما على التبعيض فلأنه لم يرد بالمثل مثل محقق معين للقرآن بل ما يماثله فرضا (١) كما قيل: في مثلك لا يجهل، ولا شك أن بعضيتها للمماثل الفرضي لازمة لمماثلتها للقرآن فذكر اللازم وأريد الملزوم سلوكا لطريق الكناية مع ما في لفظ من التبعيضية الدالة على القلة من المبالغة المناسبة لمقام التحدي، وبهذا رجح بعضهم التبعيض على التبيين مع ما في التبيين من التصريح بما علم ضمنا حيث إن المماثلة للقرآن تفهم من التعبير بالسورة إلا أنه مؤيد بما يأتي، وعلى الثاني يتعين أن تكون من للابتداء مثلها في إنه من سليمان [النمل: ٣٠] ويمتنع التبعيض والتبيين والزيادة امتناع الابتداء في الوجه الأول، وإما أن تكون صلة فأتوا.

والشائع أن يتعين حينئذ عود الضمير للعبد لأن من لا تكون بيانية إذ لا مبهم، ولكونه مستقرا أبدا لا تتعلق بالأمر لغوا ولا تبعيضية وإلا لكان الفعل واقعا عليه حقيقة كما في- أخذت من الدراهم- ولا معنى لاتيان البعض بل المقصد الإتيان بالبعض، ولا مجال لتقدير الباء مع وجود من ولأنه يلزم أن يكون بسورة ضائعا فتعين أن تكون ابتدائية، وحينئذ يجب كون الضمير للعبد لا للمنزل، وجعل المتكلم مبدأ عرفا- للإتيان بالكلام منه- معنى حسن مقبول بخلاف جعل الكل مبدأ للإتيان ببعض منه فإنه لا يرتضيه ذو فطرة سليمة، وأيضا المعتبر في مبدأ الفعل هو المبدأ الفاعلي، أو المادي، أو الغائي، أو جهة يتلبس بها وليس الكل بالنسبة إلى الجزء شيئا من ذلك، وعليه يكون اعتبار مماثلة المأتي به للقرآن في البلاغة مستفادا من لفظ السورة، ومساق الكلام بمعونة المقام.

واعترض بأن معنى من لا ينحصر فيما ذكر فقد تجيء للبدل نحو أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة [التوبة: ٣٨] لجعلنا منكم ملائكة [الزخرف: ٦٠] وللمجاوزة كعذت منه، فعلى هذا- لو علق من مثله ب فأتوا وحمل من على البدل أو المجاوزة ومثل- على المقحم ورجع الضمير إلى مما نزلنا على معنى فأتوا بدل ذلك الكتاب العظيم شأنه الواضح برهانه أو مجاوزين من هذا الكتاب مع فخامة أثره وجلالة قدره بسورة فذة- لكان أبلغ في التحدي وأظهر في الإعجاز، على أن عدم صحة شيء مما اعتبر في المبدأ ممنوع فإن الملابسة بين الكل والبعض أقوى منها بين المكان والمتمكن، فكما يجوز جعل المكان مبدأ الفعل المتمكن يجوز أن يجعل الكل مبدأ للإتيان بالبعض، ولعل من قال ذلك لم يطرق سمعه قول سيبويه: وبمنزلة المكان ما ليس بمكان ولا زمان نحو- قرأت من أول السورة إلى آخرها، وأعطيتك من درهم إلى دينار- وأيضا فالإتيان ببعض الشيء تفريقه منه، ولا

(١) وبعضهم يقول على التبعيض المراد ائتوا بمقدار بعض ما من القرآن مماثل له في البلاغة ولا إشكال فيه اهـ منه.." [(١)]

"في الماضي وبهذا ساغ اجتماعهما وإلا فبين مقتضاهما الاستقبال والمضي تناف، نعم قيل في ذلك إشكال لم يحرر دفعه بعد بما يشفي العليل: وهو أن المحل إن كان للفعل وحده لزم توارد عاملين في نحو- إن لم يقمن- وإن كان للجملة رد

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٩٦/١

أنهم لم يعدوها مما لها محل أو للمحل مع الفعل فلا نظير له فلعلهم يتصيدون فعلا مما بعدها ويجزمونه بها وهو كما ترى، وعبر سبحانه عن الفعل الخاص حيث كان الظاهر- فإن لم تأتوا بسورة من مثله بالفعل المطلق العام- ظاهرا لإيجاز القصر، وفيه إيذان بأن المقصود بالتكليف إيقاع نفس الفعل المأمور به لإظهار عجزهم عنه لا تحصيل المفعول ضرورة استحالته، وإن مناط الجواب في الشرطية- أعني الأمر بالاتقاء- هو عجزهم عن إيقاعه لا فوت حصول المقصود، وقيل: أطلق الفعل وأريد به الإتيان مع ما يتعلق به على طريقة ذكر اللازم وإرادة الملزوم لما بينهما من التلازم المصحح للانتقال بمعونة قرائن الحال، أو على طريقة التعبير عن الأسماء الظاهرة بالضمائر الراجعة إليها حذرا من التكرير، والظاهر أن فيما عبر به إيجازا وكناية وإيهام نفي الإتيان بالمثل وما يدانيه بل وغيره، وإن لم يكن مرادا ولن كلا في نفي المستقبل وإن فارقتها بالاختصاص بالمضارع، وعمل النصب إلا فيما شذ من الجزم بها في قوله:

«لن» يخب الآن من رجاك ومن ... حرك من دون بابك الحلقة

و: لا تقتضي النفي على التأبيد وإن أفادت التأكيد والتشديد ولأطول مدة أو قلتها خلافا لبعضهم، وليس أصلها- لا أن- كما روي عن الخليل: فحذفت الهمزة لكثرتها وسقطت الألف للساكنين وتغير الحكم وصار «لن» تضرب كلاما تاما دون أن ومصحوبها، وقيل: به لقوله:

يرجى المرء ما «لا أن» يلاقيه ... ويعرض دون أقربه الخطوب

واحتمال زيادة أن يوهن الاحتجاج ولا- كما عند الفراء- فأبدلت ألفه نونا إذ لا داعي إلى ذلك وهو خلاف الأصل، والجملة اعتراض بين جزئي الشرطية ظاهرا مقرر لمضمون مقدمها ومؤكد لإيجاب العمل بتاليها، وهذه معجزة باهرة حيث أخبر بالغيب الخاص علمه به سبحانه وقد وقع الأمر كذلك، كيف لا ولو عارضوه بشيء يدانيه لتناقله الرواة لتوفر الدواعي؟ وما أتى به نحو مسيلمة الكذاب مما تضحك منه الثكلى لم يقصد به المعارضة وإنما ادعاه وحيا.

وقوله سبحانه: فاتقوا جواب للشرط على أن اتقاء النار كناية عن ظهور إعجازه المقتضي للتصديق والإيمان به أو عن الإيمان نفسه وبهذا يندفع ما يتوهم من أن اتقاء النار لازم من غير توقف على هذا الشرط فما معنى التعليق، وأيضا الشرط سبب أو ملزوم للجزاء، وليس عدم الفعل سببا للاتقاء ولا ملزوما له فكيف وقع جزاء له، وبعضهم قدر لذلك جوابا، والتزمه جملة خبرية لأن الانشائية لا تقع جزاء كما لا تقع خبرا إلا بتأويل، والزمخشري لا يوجب ذلك فيها لعدم الحمل المقتضى له، والوقود- بالفتح كما قرأ به الجمهور ما يوقد به النار، وكذا كل ما كان على فعول اسم لما يفعل به في المشهور، وقد يكون مصدرا عند بعض، وحكوا ولوعا، وقبولا، ووضوءا، وطهورا، ووزوعا، ولغوبا. وقرأ عبيد بن عمير- وقيدها- وعيسى بن عمرو وغيره وقودها بالضم، فإن كان اسما لما يوقد به كالمفتوح فذاك وإن كان مصدرا- كما قيل في سائر ما كان على فعول- فحمله على النار للمبالغة أو للتجوز فيه أو في التشبيه أو بتقدير مضاف أولا كذو وقودها أو ثانيا- كاحتراق- وهو نفسه خارجا غيره مفهوما وذاك مصداق الحمل، وحكي إن من العرب من يجعل المفتوح مصدرا والمضموم اسما فينعكس الحال فيما نحن فيه والحجارة كحجار جمع كثرة لحجر، وجمع القلة أحجار وجمع فعل- بفتحتين- على فعال

شاذ، وابن مالك في التسهيل يقول: إنه اسم جمع لغلبة وزنه في المفردات وهو الظاهر، والمراد بها على ما صح عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، ولمثل." (١)

"بأخبار من الله تعالى ولم يقص علينا فيما حكي عنهم اكتفاء بدلالة الجواب عليه للإيجاز كما هو عادة القرآن، ويؤيد ذلك ما روي في بعض الآثار أنه لما قال الله تعالى ذلك قالوا: وما يكون من ذلك الخليفة؟ قال: تكون له ذرية يفسدون في الأرض ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا: ربنا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وقيل:

عرفوا ذلك من اللوح ويبعده عدم علم الجواب، ويحتاج الجواب إلى تكلف، وقيل: عرفوه استنباطا عما ركز في عقولهم من عدم عصمة غيرهم المفضي إلى العلم بصدور المعصية عمن عداهم المفضي إلى التنازع والتشاجر إذ من لا يرحم نفسه لا يرحم غيره، وذلك يفضي إلى الفساد وسفك الدماء، وقيل: قياسا لأحد الثقلين على الآخر بجامع اشتراكهما في عدم العصمة ولا يخفى ما في القولين، ويحتمل أنه علموا ذلك من تسميته خليفة لأن الخلافة تقتضي الإصلاح وقهر المستخلف عليه وهو يستلزم أن يصدر منه فساد إما في ذاته بمقتضى الشهوة أو في غيره من السفك أو لأنها مجلى الجلال كما أنها مجلى الجمال، ولكل آثار، والإفساد والسفك- من آثار الجلال وسكتوا عن آثار الجمال إذ لا غرابة فيها وهم على كل تقدير ما قدروا الله تعالى حق قدره ولا يخل ذلك بهم ففوق كل ذي علم عليم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك حال من ضمير الفاعل في أتجعل وفيها تقرير لجهة الإشكال، والمعنى تستخلف من ذكر ونحن المعصومون وليس المقصود إلا الاستفسار عن المرجح لا العجب والتفاخر حتى يضر بعصمتهم كما زعمت الحشوية، ولزوم الضمير، وترك الواو في الجملة الاسمية إذا وقعت حالا مؤكدة غير مسلم كما في شرح التسهيل وصيغة المضارع للاستمرار، وتقديم المسند إليه على المسند الفعلي للاختصاص، ومن الغريب جعل الجملة استفهامية حذف منها الأداة، وكذا المعادل والتسبيح في الأصل مطلق التبعيد، والمراد به تبعيد الله تعالى عن السوء وهو متعد بنفسه ويعدى باللام إشعارا بأن إيقاع الفعل لأجل الله تعالى وخالصا لوجهه سبحانه فالمفعول المقدر هاهنا يمكن أن يكون باللام على وفق قرينه، وأن يكون بدونه كما هو أصله، و «بحمدك» في موضع الحال والباء لاستدامة الصحبة والمعية، وإضافة الحمد إما إلى الفاعل والمراد لازمه مجازا من التوفيق والهداية، أو إلى المفعول أي متلبسين بحمدنا لك على ما وفقتنا لتسبيحك، وفي ذلك نفي ما يوهمه الإسناد من العجب، وقيل: المراد به تسبيح خاص وهو- سبحان ذي الملك والملكوت سبحان ذي العظمة والجبروت سبحان الحي الذي لا يموت- ويعرف هذا بتسبيح الملائكة، أو- سبحان الله وبحمده-

وفي حديث عن عبادة بن الصامت عن أبي ذر «أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل أي الكلام أفضل؟ قال ما اصطفى الله تعالى لملائكته أو لعباده سبحان الله وبحمده»

أي وبحمده نسبح، والتقديس- في المشهور كالتسبيح معنى، واحتاجوا لدفع التكرار إلى أن أحدهما باعتبار الطاعات والآخر باعتبار الاعتقادات، وقيل: التسبيح تنزيه تعالى عما لا يليق به، والتقديس تنزيهه في ذاته عما لا يراه لائقا بنفسه فهو أبلغ ويشهد له أنه حيث جمع بينهما أخر نحو- سبوح قدوس- ويحتمل أن يكون بمعنى التطهير، والمراد نسبحك ونطهر

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١/ ٢٠٠

أنفسنا من الأدناس أو أفعالنا من المعاصي فلا نفعل فعلهم من الإفساد والسفك أو نطهر قلوبنا عن الالتفات إلى غيرك، ولام «لك» إما للعلة متعلق- بنقدس- والحمل على التنازع مما فيه تنازع أو معدية للفعل كما في- سجدت لله تعالى- أو للبيان كما في- سفها لك (١) - فمتعلقها حينئذ خبر مبتدأ محذوف أو زائدة والمفعول هو المجرور، ثم الظاهر أن قائل هذه الجملة هو قائل الجملة الأولى، وأغرب الشيخ صفي الدين الخزرجي في كتابه- فك الأزرار- فجعل القائل مختلفا، وبين ذلك بأن الملائكة كانوا حين ورود الخطاب عليهم مجملين وكان إبليس مندرجا في

---

(١) قوله سفها لك كذا بخطه اه مصححه.." [(١)]

"ولو أنهم آمنوا أي بالرسول، أو بما أنزل إليه من الآيات، أو بالتوراة واتقوا أي المعاصي التي حكيت عنهم لمثوبة من عند الله خير جواب لو الشرطية، وأصله- لأثيبوا مثوبة من عند الله خيرا مما شروا به أنفسهم- فحذف الفعل، وغير السبك إلى ما ترى ليتوسل بذلك مع معونة المقام إلى الإشارة إلى ثبات المثوبة، وثبات نسبة الخيرية إليها مع الجزم بخيريتها لأن الجملة إذا أفادت ثبات المثوبة كان الحكم بمنزلة التعليق بالمشتق، كأنه قيل:

لمثوبة دائمة خير لدوامها وثباتها، وحذف المفضل عليه إجلالا للمفضل من أن ينسب إليه، ولم يقل: لمثوبة الله، مع أنه أخصر ليشعر التنكير بالتقليل، فيفيد أن شيئا قليلا من ثواب الله تعالى في الآخرة الدائمة خير من ثواب كثير في الدنيا الفانية، فكيف وثواب الله تعالى كثير دائم، وفيه من الترغيب والترهيب المناسبين للمقام ما لا يخفى، وببيان الأصل انحل إشكالان «لفظي» وهو أن جواب «لو» إنما يكون فعلية ماضوية «ومعنوي» وهو أن خيرية- المثوبة:

ثابتة لا تعلق لها بإيمانهم وعدمه، ولهذين الإشكالين قال الأخفش واختاره جمع: لسلامته من وقوع الجملة الابتدائية في الظاهر جوابا ل لو ولم يعهد ذلك في لسان العرب- كما في البحر- أن- اللام- جواب قسم محذوف والتقدير- ولو أنهم آمنوا واتقوا لكان خيرا لهم ولمثوبة عند الله خير- وبعضهم التزم التمني- ولكن من جهة العباد لا من جهته تعالى- خلافا لمن اعتزل دفعا لهما إذ لا جواب لها حينئذ، ويكون الكلام مستأنفا، كأنه لما تمنى لهم ذلك قيل: ما هذا التحسر والتمني؟ فأجيب بأن هؤلاء المبتذلين حرموا ما شيء قليل منه خير من الدنيا وما فيها، وفي ذلك تحريض وحث على الإيمان، وذهب أبو حيان إلى أن خير هنا للتفضيل لا للأفضلية على حد:

فخير كما لشركما فداء

والمثوبة مفعلة- بضم العين- من الثواب، فنقلت- الضمة- إلى ما قبلها، فهو مصدر ميمي، وقيل: مفعولة وأصلها «مثووبة» فنقلت- ضمة الواو- إلى ما قبلها، وحذفت لالتقاء الساكنين، فهي من المصادر التي جاءت على مفعولة كمصدوقة- كما نقله الواحدي- ويقال: «مثوبة» - بسكون الثاء وفتح الواو- وكان من حقها أن تعل، فيقال:

«مثابة» - كمقامة- إلا أنهم صححوها كما صححوا في الأعلام مكوزة وبها قرأ قتادة وأبو السماك والمراد بها الجزاء والأجر،

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١/٢٢٤

وسمي بذلك لأن المحسن يثوب إليه، والقول بأن المراد بها الرجعة إليه تعالى بعيد لو كانوا يعلمون المفعول محذوف بقرينة السابق، أي إن ثواب الله تعالى خير وكلمة لو إما للشرط، والجزاء محذوف أي آمنوا وإما للتمني ولا حذف، ونفي العلم على التقديرين بنفي ثمرته الذي هو العمل، أو لترك التدبر، هذا «ومن باب الإشارة في الآيات» واتبعوا أي اليهود وهي القوى الروحانية ما تتلوا الشياطين وهم من الانس المتمردون الأشرار، ومن الجن الأوهام والتخيلات المحجوبة عن نور الروح المتمردة عن طاعة القلب العاصية لأمر العقل والشرع، والنفوس الأرضية المظلمة القوية على عهد ملك سليمان الروح الذي هو خليفة الله تعالى في أرضه وما كفر سليمان بملاحظة السوي واتباع الهوى، وإسناد التأثير إلى الأغيار ولكن الشياطين كفروا وستروا مؤثرية الله تعالى وظهوره الذي محا ظلمة العدم. يعلمون الناس السحر والشبه الصادة عن السير والسلوك إلى ملك الملوك وما أنزل على الملكين وهما العقل النظري والعقل العملي النازلان من سماء القدس إلى أرض الطبيعة المنكوسان في بئرها لتوجههما إليها باستجذاب النفس إياهما ببابل الصدر المعذبان بضيق المكان بين أبخرة حب الجاه، ومواد الغضب وأدخنة نيران الشهوات المبتليان بأنواع المتخيلات، والموهومات الباطلة من الحيل والشعوذة والطلسمات والنيرنجات وما يعلمان من أحد حتى يقولا له إنما نحن امتحان وابتلاء من الله تعالى فلا تكفر وذلك لقوة النورية وبقية الملكوتية فيهما، فإن العقل دائما ينبه صاحبه- إذا صحا عن سكرته وهب من." (١)

"إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون حيث يسأل عن شيء ويجيب عن شيء آخر وينبه على ما في جوابه ولا ينتبه، وسماه رسولا بطريق الاستهزاء، وأضافه إلى مخاطبيه ترفعا من أن يكون مرسلا إلى نفسه وأكد ذلك بالوصف، وفيه إثارة لغضبهم واستدعاء لإنكارهم رسالته بعد سماع الخبر ترفعا بأنفسهم عن أن يكونوا أهلا لأن يرسل إليهم مجنون.

وقرأ مجاهد وحميد والأعرج «أرسل» على بناء الفاعل أي الذي أرسله ربه إليكم، وكأنه عليه السلام لما رأى خشونة في رد اللعين وإيماء منه إلا أنه عليه السلام لم يتنبه لما في جوابه الأول من الخفاء عند قومه بل كان عدوله عنه إلى الجواب الثاني لما رماه به عليه اللعنة قال عليه السلام تفسيرا لجوابه الأول وإزالة لخفائه ليعلم أن العدول ليس إلا لظهور ما عدل إليه ووضوحه وقربه إلى الناظر لا لما رمي به وحاشاه مع الإشارة إلى تعذر بيان الحقيقة أيضا بالإصرار على الجواب بالصفات رب المشرق والمغرب وما بينهما وذلك لأنه لم يكن في الجواب الأول تصريح باستناد حركات السماوات وما فيهما وتغيرات أحوالها وأوضاعها وكون الأرض تارة مظلمة وأخرى منورة إلى الله تعالى، وفي هذا إرشاد إلى ذلك فإن ذكر المشرق والمغرب منبيء عن شروق الشمس وغروبها المنوطين بحركات السماوات وما فيها على نمط بديع يترتب عليه هذه الأوضاع الرصينة وكل ذلك أمور حادثة لا شك في افتقارها إلى محدث قادر عليم حكيم، وارتكب عليه السلام الخشونة كما ارتكب معه بقوله: إن كنتم تعقلون أي إن كنتم تعقلون شيئا من الأشياء أو إن كنتم من أهل العقل علمتم أن الأمر كما قلته وأشرت إليه فإن فيه تلويحا إلى أنهم بمعزل من دائرة العقل وأنهم الأحقاء بما رموه به عليه السلام من الجنون.

وقرأ عبد الله وأصحابه والأعمش «رب المشارق والمغارب» على الجمع فيهما، ولما سمع اللعين منه عليه السلام تلك المقالات المبينة على أساس الحكم البالغة وشاهد شدة حزمه وقوة عزمه على تمشية أمره وأنه ممن لا يجارى في حلبة المحاورة قال ضاربا

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١/٣٤٧

صفحا عن المقاولة إلى التهديد كما هو ديدن المحجوج العنيد: لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين وفيه مبالغة في رده عن دعوى الرسالة حيث أراد منه ما أراد ولم يقنع منه عليه السلام بترك دعواها وعدم التعرض له، وفيه أيضا عتو آخر حيث أوهم أن موسى عليه السلام متخذ له إلها في ذلك الوقت وإن اتخاذه غيره إلها بعد مشكوك، وبالغ في الأبعاد على تقدير وقوع ذلك حيث أكد الفعل بما أكد وعدل عن لأسجننك الأخصر لذلك أيضا فإن أل في المسجونين للعهد فكأنه قال: لأجعلنك ممن عرفت أحوالهم في سجوني، وكان عليه اللعنة يطرحهم في هوة عميقة قيل: عمقها خمسمائة ذراع وفيها حيات وعقارب حتى يموتوا.

هذا وقال بعضهم: السؤال هنا وفي سورة طه عن الوصف والقصة واحدة والمجلس واحد واختلاف العبارات فيها لاقتضاء كل مقام ما عبر به فيه ويلتزم القول بأن الواقع هو القدر المشترك بين جميع تلك العبارات، وبهذا ينحل **إشكال** اختلاف العبارات مع دعوى اتحاد القصة والمجلس لكن تعيين القدر المشترك الذي يصح أن يعبر عنه بكل من تلك العبارات يحتاج إلى نظر دقيق مع مزيد لطف وتوفيق، ثم إن العلماء اختلفوا في أن اللعين هل كان يعلم أن للعالم ربا هو الله عز وجل أولا، فقال بعضهم: كان يعلم ذلك بدليل لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات والأرض [الإسراء: ١٠٢] ومنهم من استدل بطلبه شرح الماهية زعما منه أن فيه الاعتراف بأصل الوجود وذكروا أن ادعاءه الألوهية وقوله: أنا ربكم الأعلى [النازعات: ٢٤] إنما كان إرهابا لقومه الذين استخفهم ولم يكن ذلك عن اعتقاد وكيف يعتقد أنه رب العالم وهو يعلم بالضرورة أنه وجد بعد أن لم يكن ومضى على العالم ألوف من السنين وهو ليس فيه ولم يكن له إلا ملك مصر ولذا قال شعيب لموسى عليهما السلام: لما جاءه في مدين لا تخف نجوت من القوم الظالمين [القصص: ٢٥] .." (١)

"الكشف بأنه لا **إشكال** في نحو من أين أنت؟ لأن التقدير أمن البصرة أم من الكوفة مثلا ولا يخفى أنه لا يحتاج على ما حققه النحاة إلى جميع ذلك، وجملة على من تنزل إلخ في موضع نصب بأنبئكم لأنه معلق بالاستفهام وهي إما سادة مسد المفعول الثاني إن قدرت الفعل متعديا لاثنين ومسد مفعولين إن قدرته متعديا لثلاثة، والمراد هل أعلمكم **جواب** هذا الاستفهام- أعني على من تنزل الشياطين- وأصل تنزل تتنزل فحذف إحدى التاءين. والكلام على معنى القول عند أبي حيان كأنه قيل: قل يا محمد هل أنبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أي كثير الإفك وهو الكذب أثيم كثير الإثم، وكل للتكثير وجوز أن تكون للإحاطة ولا بعد في تنزلها على كل كامل في الإفك والإثم كالكهنة نحو شق بن رهم بن نذير وسطيح بن ربيعة بن عدي، والمراد بواسطة التخصيص في معرض البيان أو السياق أو مفهوم المخالفة عند القائل به قصر تنزلهم على كل من اتصف بما ذكر من الصفات وتخصيص له بهم لا يتخطاهم إلى غيرهم وحيث كانت ساحة رسول الله صلى الله عليه وسلم منزهة عن أن يحوم حولها شائبة شيء من تلك الأوصاف اتضح استحالة تنزلهم عليه عليه الصلاة والسلام يلقون أي الأفاكون السمع أي سمعهم إلى الشياطين، وإلقاء السمع مجاز عن شدة الإصغاء للتلقي فكأنه قيل: يصغون أشد إصغاء إلى الشياطين فيتلقون منهم ما يتلقون وأكثرهم أي الأفاكين كاذبون فيما يقولونه من الأقاويل، والأكثرية باعتبار أقوالهم على معنى أن هؤلاء قلما يصدقون في أقوالهم وإنما هم في أكثرها كاذبون ومآله وأكثر

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٧٣/١٠

أقوالهم كاذبة لا باعتبار ذواتهم حتى يلزم من نسبة الكذب إلى أكثرهم كون أقلهم صادقين على الإطلاق ويلتزم لذلك كون الأكثر بمعنى الكل.

وليس معنى الأفاك من لا ينطق إلا بالإفك حتى يمتنع منه الصدق بل من يكثر الإفك فلا ينافيه أن يصدق نادرا في بعض الأحايين، وجوز أن يكون السمع بمعنى المسموع وإلقاؤه مجاز عن ذكره أن يلقى الأفاكون إلى الناس المسموع من الشياطين وأكثرهم كاذبون فيما يحكون عن الشياطين ولم يرتضه بعضهم لبعده أو لقلة جدواه على ما قيل. واختلف في سبب كون أكثر أقوالهم كاذبة فقيل: هو بعد البعثة كونهم يتلقون منهم ظنونا وأمارات إذ ليس لهم من علم الغيب نصيب وهم محجوبون عن خبر السماء ولعدم صفاء نفوسهم قلما تصدق ظنونهم مع ذلك يضم الأفاكون إليها لعدم وفائها بمرادهم على حسب تخيلاتهم أشياء لا يطابق أكثرها الواقع، وقبل البعثة إذ كانوا غير محجوبين عن خبر السماء وكانوا يسمعون من الملائكة عليهم السلام ما يسمعونه من الأخبار الغيبية يحتمل أن يكون كثرة غلط الأفاكين في الفهم لقصور فهمهم عنهم، ويحتمل أن يكون ضمهم إلى ما يفهمونه من الحق أشياء من عند أنفسهم لا يطابق أكثرها الواقع، ويحتمل أن يكون كثرة غلط الشياطين الذين يوجون إليهم في الفهم عن الملائكة عليهم السلام لقصور فهمهم عنهم، ويحتمل أن يكون ضم الشياطين إلى ما يفهمونه من الحق من الملائكة عليهم السلام أشياء من عند أنفسهم لا يطابق أكثرها الواقع، ويحتمل أن يكون مجموع ما ذكر. وقيل: هو قبل البعثة يحتمل أن يكون أحد هذه الأمور وأما بعد البعثة فهو كثرة خلطهم الكذب فيما تخطفه الشياطين عند استراقهم السمع من الملائكة ويلقونه إليهم.

فقد أخرج البخاري ومسلم وابن مردويه عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: «سأل أناس النبي صلى الله عليه وسلم عن الكهان فقال: إنهم ليسوا بشيء فقالوا: يا رسول الله إنهم يحدثون أحيانا بالشيء يكون حقا قال: تلك الكلمة من الحق (١) يحفظها الجني فيقذفها في أذن وليه فيخلطون فيها أكثر من مائة كذبة

، وقيل: هو قبل البعثة وبعدها كثرة

---

(١) ورواية من الجن بجيم ونون بدله رواية صحيحة اه منه بزيادة.." (١)

"الثاقب إياه وهو يحتمل الزجر كما يحتمل الإهلاك فليرد اتباعه للزجر مع بقائه حيا فإن الخبر المذكور يقتضي بقاءه كذلك. وجاء عن ابن عباس أن الشياطين كانوا لا يحجبون عن السماوات وكانوا يدخلونها ويأتون بأخبارها فيلقون إلى الكهنة فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا من ثلاث سماوات فلما ولد محمد صلى الله عليه وسلم منعوا من السماوات كلها فما منهم من أحد يريد استراق السمع إلا رمي بشهاب وهو الشعلة من النار فلا يخطىء أبدا فمنهم من يقتله ومنهم من يحرق وجهه ومنهم من يخبله فيصير غولا يضل الناس في البراري، وقيل: إن المراد بالسمع فيما تقدم سمع الوحي وفيما هنا سمع المغيبات غيره وهم غير ممنوعين عنه قبل البعثة وبعدها، وهذا مأخوذ من كلام عبد الرحمن بن خلدون في مقدمة تاريخه التي لم ينسج على منوالها وإن كان للطعن فيها مجال قال: إن الآيات إنما دلت على منع الشياطين من نوع واحد من أخبار

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٣٦/١٠

السماء وهو ما يتعلق بخبر البعثة ولم يمنعوا مما سوى ذلك، بل ربما يقال: إن في كلامه بعد إشعارا ما بأن المنع إنما كان بين يدي النبوة فقط. لا قبل ذلك ولا بعده.

ولا يخفى أن الظواهر تشهد بمنعهم مطلقا إلى يوم القيامة، بل قد يدعي أن في الآيات ما يدل على أن حفظ السماء بالكواكب لم يحدث وإن خلقها لذلك وهو ظاهر في أنهم كانوا ممنوعين أيضا قبل ولادته صلى الله تعالى عليه وسلم من خبر السماء، ويشكل هذا على ظاهر العزل إلا أن يدعي أن المنع قبل لم يكن بمثابة المنع بعد فالعزل عما كان يجعل المنع شديدا بالنسبة إليه. وفي اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر لمولانا عبد الوهاب الشعراني عليه الرحمة الصحيح أن الشياطين ممنوعون من السمع منذ بعث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى يوم القيامة وبتقدير استراقهم فلا يتوصلون إلى الإنس ليخبروهم بما استرقوه بل تحرقهم الشهب وتفنيهم انتهى.

قيل ويلزم القائلين بهذا حمل ما في خبر الصحيحين على كهان كانوا قبل البعثة وقد أدركهم السائلون وهو الذي يقتضيه كلام القاضي أيضا. فقد نقل النووي عنه في شرحه صحيح مسلم أنه قال: كانت الكهانة في العرب ثلاثة أضرب، أحدها أن يكون للإنسان ولي من الجن يخبره بما يسترقه من السمع من السماء وهذا القسم بطل من حين بعث نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم إلى آخر ما قال. وهو ظاهر كلام البوصيري حيث يقول:

بعث الله عند مبعثه الشه ... ب حراسا وضاق عنها الفضاء

تطرد الجن عن مقاعد للسم ... ع كما يطرد الذئب الرعاء

فمحت آية الكهانة آيا ... ت من الوحي ما لهن انمحاء

وقد قيل في **الجواب** عن **الإشكال** نحو هذا وهو أن تنزل الشياطين وإلقاءهم ما يسمعونه من السماء إلى أوليائهم حسبما تفيده الآية المذكورة في أحد محاملها إنما كان قبل البعثة حيث لم يكن حينئذ منع أو كان لكنه لم يكن شديدا. والمنع من السمع الذي يفيده قوله تعالى: إنهم عن السمع لمعزولون إنما كان بعد البعثة وكان على أتم وجه، وهذا مشكل عندي بابن الصياد وما كان منه فإنهم عدوه من الكهان، وقد صح أنه قال للنبي عليه الصلاة والسلام حين سأله عن أمره: يأتيني صادق وكاذب وأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امتحنه فأضمر له آية الدخان وهي قوله تعالى: فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين [الدخان: ١٠]

وقال صلى الله عليه وسلم: خبأت لك خبأ

فقال ابن الصياد: هو الدخ أي الدخان وهي لغة فيه كما ذهب إليه الجمهور

فقال له النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «اخسأ فلن تعدو قدرك» .

وقد قال القاضي كما نقل النووي عنه أيضا: أصح الأقوال إنه لم يهتد من الآية التي أضمرها النبي عليه الصلاة." (١)

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٠/١٣٨

"وفي بعض الآثار أن نسخة الكتاب- من عبد الله سليمان بن داود إلى بلقيس ملكة سبأ السلام على من اتبع الهدى

- إلى آخر ما ذكر، ولعلها على ما هو الظاهر عرفت أنهم المعنيون بالخطاب من قرائن الأحوال، وقد تضمن ما قصه سبحانه البسملة التي هي هي في الدلالة على صفاته تعالى صريحا والتزاما والنهي عن الترفع الذي هو أم الرذائل والأمر بالإسلام الجامع لأمهات الفضائل فيا له كتاب في غاية الإيجاز ونهاية الإعجاز، وعن قتادة كذلك كانت الأنبياء عليهم السلام تكتب جملا لا يطيلون ولا يكثرون.

هذا ولم أر في الآثار ما يشعر بأنه عليه السلام كتب ذلك على الكاغد أو الرق أو غيرهما، واشتهر على ألسنة الكتاب أن الكتاب كان من الكاغد المعروف وأن الهدهد أخذه من طرفه بمنقاره فابتل ذلك الطرف بريقه وذهب منه شيء وكان ذلك الزاوية اليمنى من جهة أسفل الكتاب، وزعموا أن قطعهم شيئا مر القرطاس من تلك الزاوية تشبيها لما يكتبونه بكتاب سليمان عليه السلام وهذا مما لا يعول عليه ولسائر أرباب الصنائع والحرف حكايات من هذا القبيل وهي عند العقلاء أحاديث خرافة.

قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري كررت حكاية قولها للإيذان بغاية اعتنائها بما في حيزها، والإفتاء على ما قال صاحب المطلع الإشارة على المستفتي فيما حدث له من الحادثة بما عند المفتي من الرأي والتدبير وهو إزالة ما حدث له من **الإشكال** كالإشكاء إزالة الشكوى، وفي المغرب اشتقاق الفتوى من الفتى لأنها **جواب** في حادثة أو إحداث حكم أو تقوية لبيان مشكل، وأيا ما كان فالمعنى أشيروا علي بما عندكم من الرأي والتدبير فيما حدث لي وذكرت لكم خلاصته، وقصدت بما ذكرت استعطافهم وتطييب نفوسهم ليساعدوها ويقوموا معها وأكدت ذلك بقولها: ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون أي ما أقطع أمرا من الأمور المتعلقة بالملك إلا بمحضركم وبموجب آرائكم، والإتيان بكان للإيذان بأنها استمرت على ذلك أو لم يقع منها غيره في الزمن الماضي فكذا في هذا وحتى تشهدون غاية للقطع.

واستدل بالآية على استحباب المشاورة والاستعانة بالآراء في الأمور المهمة، وفي قراءة عبد الله «ما كنت قاضية أمرا» قالوا استئناف مبني على سؤال نشأ من حكاية قولها كأنه قيل: فماذا قالوا في **جوابها**؟ فقيل قالوا: نحن أولوا قوة في الأجساد والعدد وأولوا بأس شديد أي نجدة وشجاعة مفرطة وبلاء في الحرب قيل: كان أهل مشورتها ثلاثمائة واثني عشر رجلا كل واحد على عشرة آلاف، وروي ذلك عن قتادة.

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال: كان لصاحبة سليمان اثنا عشر ألف قيل تحت يد كل قيل مائة ألف، وقيل: كان تحت يدها أربعمائة ملك كل ملك على كورة تحت يد كل ملك أربعمائة ألف مقاتل ولها ثلاثمائة وزير يدبرون ملكها ولها اثنا عشر ألف قائد كل قائد تحت يده اثنا عشر ألف مقاتل، وهذه الأخبار إلى الكذب أقرب منها إلى الصدق، ولعمري إن أرض اليمن لتكاد تضيق عن العدد الذي تضمنه الخبران الأخيران، وليت شعري ما مقدار عدد رعيتها الباقين الذين تحتاج إلى هذا العسكر والقواد والوزراء لسياستهم وضبط أمورهم وتنظيم أحوالهم والأمر إليك تسليم للأمر إليها بعد تقديم ما يدل على القوة والشجاعة حتى لا يتوهم أنه من العجز. والأمر بمعناه المعروف أو المعنى الشأن وهو مبتدأ وإليك متعلق

بمحذوف وقع خبرا له ويقدر مؤخرا ليفيد الحصر المقصود لفهمه من السياق أي والأمر إليك موكول.

فانظري ماذا تأمرين من الصلح والمقاتلة نطعك ونتبع رأيك، وقيل: أرادوا نحن من أبناء الحرب لا من." (١)

"أبيت أسري وتبيتي تدلكي ... وجهك بالعنبر والمسك الذكي

فما آتاني الله أي من النبوة والملك الذي لا غاية وراءه خير مما آتاكم أي من المال الذي من جملته ما جئتم به، وقيل: عنى بما آتاه المال لأنه المناسب للمفضل عليه والأول أولى لأنه أبلغ، والجملة تعليل للإنكار والكلام كناية عن عدم القبول لهديتهم، وليس المراد منه الافتخار بما أوتيه فكأنه قيل: أنكر إمدادكم إياي بمال لأن ما عندي خير منه فلا حاجة لي إلى هديتكم ولا وقع لها عندي، والظاهر أن الخطاب المذكور كان أول ما جاؤوه كما يؤذن به قوله تعالى: فلما جاء سليمان إلخ. ولعل ذلك لمزيد حرصه على إرشادهم إلى الحق، وقيل: لعله عليه السلام قال لهم ما ذكر بعد أن جرى بينهم وبينه ما جرى مما في خبر وهب وغيره، واستدل بالآية على استحباب هدايا المشركين.

والظاهر أن الأمر كذلك إذا كان في الرد مصلحة دينية لا مطلقا، وإنما لم يقل: وما آتاني الله خير مما آتاكم لتكون الجملة حالا لما أن مثل هذه الحال وهي الحال المقررة للإشكال يجب أن تكون معلومة بخلاف العلة وهي هنا ليست كذلك، وقوله تعالى: بل أنتم بهديتكم تفرحون إضراب عما ذكر من إنكار الإمداد بالمال وتعليله إلى بيان ما حملهم عليه من قياس حاله عليه السلام على حالهم وهو قصور همتهم على الدنيا والزيادة فيها فالمعنى أنتم تفرحون بما يهدى إليكم لقصور همتكم على الدنيا وحبكم الزيادة فيها، ففي ذلك من الحط عليهم ما لا يخفى، والهدية مضافة إلى المهدي إليه وهي تضاف إلى ذلك كما تضاف إلى المهدي أو إضراب عن ذلك إلى التوبيخ بفرحهم بهديتهم التي أهدوها إليه عليه السلام فرح افتخار وامتنان واعتداد بها، وفائدة الإضراب التنبيه على أن إمداده عليه السلام بالمال منكر قبيح، وعد ذلك مع أنه لا قدر له عنده عليه السلام مما يتنافس فيه المتنافسون أقبح والتوبيخ به أدخل، قيل: وينبيء عن اعتدادهم بتلك الهدية التنكير في قول بلقيس: وإني مرسلة إليهم بهدية بعد عدها إياه عليه السلام ملكا عظيما.

وكذا ما تقدم في خبر وهب وغيره من حديث الحق والجزعة وتغيير زي الغلمان والجواري وغير ذلك، وقيل:

فرحهم بما أهدوه إليه عليه السلام من حيث توقعهم به ما هو أزيد منه فإن الهدايا للعظماء قد تفيد ما هو أزيد منها مالا أو غيره كمنع تخريب ديارهم هنا، وقيل: الكلام كناية عن الرد، والمعنى أنتم من حقكم أن تفرحوا بأخذ الهدية لا أنا فخذوها وافرحوا وهو معنى لطيف إلا أن فيه خفاء ارجع أمر للرسول ولم يجمع الضمير كما جمعه فيما تقدم من قوله: أتمدون إلخ لاختصاص الرجوع به بخلاف الإمداد نحوه، وقيل: هو أمر للهدهد محملا كتابا آخر وأخرج ذلك ابن أبي حاتم عن زهير بن زهير.

وتعقب بأنه ضعيف دراية ورواية وقرأ عبد الله «ارجعوا» على أنه أمر للمرسلين والفعل هنا لازم أي انقلب وانصرف إليهم أي إلى بلقيس وقومها فلنأتينهم أي فو الله لنأتينهم بجنود لا قبل لهم بها أي لا طاقة لهم بمقاومتها ولا قدرة لهم على مقابلتها وأصل القبل المقابلة فجعل مجازا أو كناية عن الطاقة والقدرة عليها. وقرأ عبد الله «بهم» ولنخرجنهم عطف على جواب

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٠/١٩٢

القسم منها أي من سبأ أذلة أي حال كونهم أذلة بعد ما كانوا فيه من العز والتمكين، وفي جمع القلة تأكيد لذلتهم، وقوله تعالى: وهم صاغرون حال أخرى، والصغار وإن كان بمعنى الذل إلا أن المراد به هنا وقوعهم في أسر واستعباد فيفيد الكلام أن إخراجهم بطريق الأسر لا بطريق الإجلاء وعدم وقوع جواب القسم لأنه كان معلقا بشرط قد حذف عند الحكاية ثقة بدلالة الحال عليه كأنه قيل: ارجع إليهم فليأتوني مسلمين وإلا فلنأتينهم إلخ.." (١)

"عليه من الهيئة والشكل، ولعل المراد التغيير في الجملة. روي عن ابن عباس ومجاهد والضحاك إنه كان بالزيادة فيه والنقص منه، وقيل: بنزع ما عليه من الجواهر، وقيل: بجعل أسفله أعلاه ومقدمه مؤخره، ولام لها للبيان كما في هيت لك [يوسف: ٢٣] فيدل على أنها المرادة خاصة بالتنكير ننظر بالجزم على أنه جواب الأمر.

وقرأ أبو حيوة بالرفع على الاستئناف أتهتدي إلى معرفته أو إلى الجواب اللائق بالمقام. وقيل: إلى الإيمان بالله تعالى ورسوله عليه السلام إذا رأت تقدم عرشها وقد خلفته مغلقة عليه الأبواب موكلة عليه الحراس والحجاب وحكاه الطبرسي عن الجبائي، وفيه أنه لا يظهر مدخلية التنكير في الإيمان أم تكون أي بالنسبة إلى علمنا من الذين لا يهتدون أي إلى ما ذكر من معرفة عرشها أو الجواب اللائق بالمقام فإن كونها في نفس الأمر منهم وإن كان أمرا مستمرا لكن كونها منهم عند سليمان عليه السلام وقومه أمر حادث يظهر بالاختبار فلما جاءت شروع في حكاية التجربة التي قصدها سليمان عليه السلام أي فلما جاءت بلقيس سليمان وقد كان العرش منكرا بين يديه قيل أي من جهة سليمان بالذات أو بالواسطة أهكذا عرشك أي أمثل هذا العرش الذي ترينه عرشك الذي تركتيه ببلادك، ولم يقل: أهذا عرشك لئلا يكون تلقينا لها فيفوت ما هو المقصود من الأمر بالتنكير من إبراز العرش في معرض الإشكال والاشتباه حتى يتبين لديه عليه السلام حالها وقد ذكرت عنده عليه السلام بسخافة العقل.

وفي بعض الآثار أن الجن خافوا من أن يتزوجها فيرزق منها ولدا يحوز فطنة الإنس وخفة الجن حيث كانت لها نسبة إليهم فيضبطهم ضبطا قويا فرموها عنده بالجنون وأن رجليها كحوافر البهائم فلذا اختبرها بهذا وبما يكون سببا للكشف عن ساقيها، ومن لم يقل بنسبتها إلى الجن: يقول لعلها رماها حاسد بذلك فأراد عليه السلام اختبارها ليقف على حقيقة الحال، ومنهم من يقول: ليس ذاك إلا ليقابلها بمثل ما فعلت هي حيث نكرت الغلمان والجواري وامتحنته عليه السلام بالدرة العذراء والجزعة المعوجة الثقب وكون ذلك في عرشها الذي يبعد كل البعد إحضاره مع بعد المسافة وشدة محافظتها له أتم وأقوى ويتضمن أيضا من إظهار المعجزة ما لا يخفى، وهذا عندي ألصق بالقلب من غيره قالت كأنه هو أجابت بما أنبأ عن كمال عقلها حيث لم تجزم بأنه هو لاحتمال أن يكون مثله بل أتت بكأن الدالة كما قيل على غلبة الظن في اتحاده معه مع الشك في خلافه وليست كأن هنا للدلالة على التشبيه كما هو الغالب فيها.

وذكر ابن المنير في الانتصاف ما يدل على أنها تفيد قوة الشبه فقال: الحكمة في عدول بلقيس في الجواب عن هكذا هو المطابق للسؤال إلى كأنه هو إن كأنه هو عبارة من قوي عنده الشبه حتى شكك نفسه في التغاير بين الأمرين وكاد يقول هو هو وتلك حال بلقيس، وأما هكذا هو فعبارة جازم بتغاير الأمرين حاكم بوقوع الشبه بينهما لا غير فلا تطابق حالها

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٠/١٩٥

فلذا عدلت عنها إلى ما في النظم الجليل.

وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين من تتمة كلامها على ما اختاره جمع من المفسرين كأنها استشعرت مما شاهدته اختبار عقلها وإظهار معجزة لها ولما كان الظاهر من السؤال هو الأول سارعت إلى الجواب بما أنبأ عن كمال رجاحة عقلها، ولما كان إظهار المعجزة دون ذلك في الظهور ذكرت ما يتعلق به آخرا وهو قولها:

وأوتينا إلخ وفيه دلالة على كمال عقلها أيضا، ومعناه وأوتينا العلم بكمال قدرة الله تعالى وصحة نبوتك من قبل هذه المعجزة أو من قبل هذه الحالة بما شاهدناه من أمر الهدهد وما سمعناه من رسلنا إليك من الآيات الدالة على ذلك وكنا مؤمنين من ذلك الوقت فلا حاجة إلى إظهار هذه المعجزة، ولك أن تجعله من تتمة ما يتعلق بالاختبار وحاصلة لا حاجة إلى الاختبار لأني آمنت قبل وهذا كاف في الدلالة على كمال عقلي.." (١)

"لمعاذيرهم بالكلية ولكن العقوبة لما كانت هي السبب للقول وكان وجوده بوجودها جعلت كأنها سبب الإرسال بواسطة القول فأدخلت عليا لولا وجيء بالقول معطوفا عليها بالفاء المعطية معنى السببية، ونكتة إيثار هذا الأسلوب وعدم جعل العقوبة قيدا مجردا أنهم لو لم يعاقبوا مثلا على كفرهم وقد عاينوا ما ألجئوا به إلى العلم اليقين لم يقولوا لولا أرسلت إلينا رسولا، وإنما السبب في قولهم هذا هو العقاب لا غير لا التأسف على ما فاتهم من الإيمان بخالقهم، وفي هذا من الشهادة القوية على استحكام كفرهم ورسوخه فيهم ما لا يخفى كقوله تعالى: ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه [الأنعام: ٢٨] هذا ما أراده صاحب الكشاف، وليس في الكلام عليه تقدير مضاف كما هو الظاهر.

وذهب بعضهم إلى أن الكلام على تقدير مضاف أي كراهة أن تصيبهم إلخ، فالسبب للإرسال إنما هو كراهة ذلك لما فيه من إلزام الحجة ولله تعالى الحجة البالغة، وهذه الكراهة مما لا ريب في تحققها الذي تقتضيه لولا ودفعوا بهذا التقدير لزوم تحقق الإصابة والقول المذكور وانتفاء عدم الإرسال كما هو مقتضى لولا، وفي ذلك ما فيه، وقال ابن المنير: التحقيق عندي أن لولا ليست كما قال النحاة تدل على أن ما بعدها موجود أو أن جوابها ممتنع والتحرير في معناها أنها تدل على أن ما بعدها مانع من جوابها عكس لو، ثم المانع قد يكون موجودا وقد يكون مفروضا وما في الآية من الثاني فلا إشكال فيها، واستدل بالآية على أن قول من لم يرسل إليه رسول أن عذب: ربي لولا أرسلت إلي رسولا مما يصلح للاحتجاج وإلا لما صلح لأن يكون سببا للإرسال وفي ذلك دلالة على أن العقل لا يغني عن الرسول، والبحث في ذلك شهير، والكلام فيه كثير فلما جاءهم أي أولئك القوم، والمراد بهم هنا أهل مكة الموجودون عند البعثة وضمائر الجمع الآتية كلها راجعة إليهم. الحق من عندنا أي الأمر الحق وهو القرآن المنزل عليه عليه الصلاة والسلام قالوا تعنتا واقتراحا لولا أوتي يعنونه عليه الصلاة والسلام مثل ما أوتي موسى عليه السلام من الكتاب المنزل جملة وقوله تعالى: أولم يكفروا بما أوتي موسى من قبل رد عليهم وإظهار لكون ما قالوه تعنتا محضا لا طلبا لما يرشدهم إلى الحق ومن قبل متعلق بيكفروا وتعلقه بأوتي لا يظهر له وجه لائح إذ هو تقييد بلا فائدة لأنه معلوم أن ما أوتي موسى عليه السلام من قبل محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أو من قبل هؤلاء الكفرة. نعم أمر الرد عليه على حاله أي ألم يكفروا من قبل هذا القول بما أوتي موسى عليه السلام كما كفروا بهذا الحق

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢٠١/١٠

وقوله تعالى: قالوا استئناف مسوق لتقرير كفرهم المستفاد من الإنكار السابق وبيان كيفيته وقوله تعالى: سحران خبر لمبتدأ محذوف أي هما يعنون ما أوتي نبينا وما أوتي موسى عليهما الصلاة والسلام سحران تظاهرا أي تعاونا بتصديق كل واحد منهما الآخر وتأييده إياه، وذلك أن أهل مكة بعثوا رهطا منهم إلى رؤساء اليهود في عيد لهم فسألوهم عن شأنه عليه الصلاة والسلام فقالوا: إنا نجده في التوراة بنعته وصفته فلما رجع الرهط وأخبروهم بما قالت اليهود قالوا ذلك. وقوله تعالى: وقالوا إنا بكل أي بكل واحد من الكتابين كافرون تصريح بكفرهم بهما وتأكيد لكفرهم المفهوم من تسميتهما سحرا وذلك لغاية عتوهم وتماديهم في الكفر والطغيان وقرأ الأكثرون «ساحران» وأراد الكفرة بهما نبينا وموسى عليهما الصلاة والسلام. وقرأ طلحة والأعمش «أظاهرا» بهمزة الوصل وشد الظاء وكذا هي في حرف عبد الله وأصله تظاهرا فلما قلبت التاء ظاء وأدغمت سكنت فاجتلبت همزة الوصل ليبتدأ بالساكن، وقرأ محبوب عن الحسن، ويحيى بن الحارث الذماري وأبو حيوة وأبو خلاد عن اليزيدي تظاهرا بالتاء وتشديد الظاء. قال ابن خالويه: وتشديده لحن لأنه فعل ماض وإنما يشدد في المضارع. وقال صاحب اللوامح: لا أعرف وجهه. وقال صاحب الكامل في القراءات لا معنى له.
وخرج ذلك أبو حيان على أنه مضارع حذفت منه النون بدون ناصب أو جازم، وجاء حذفها كذلك في قليل من الكلام." (١)

"تعالى: وهو العزيز الحكيم في موضع الحال ويفهم منه التعليل على المعنيين، فإن من فرط الغباوة إشراك ما لا يعد شيئا بمن هذا شأنه، وإن الجماد بالإضافة إلى القادر القاهر على كل شيء البالغ في العلم وإتقان الفعل الغاية القاصية كالمعدوم البحت، وإن من هذا صفته قادر على مجازاتهم.
وتلك الأمثال أي هذا المثل ونظائره من الأمثال المذكورة في الكتاب العزيز. نضربها للناس تقريبا لما بعد من أفهامهم وما يعقلها على ما هي عليه من الحسن واستتباع الفوائد إلا العالمون الراسخون في العلم المتدبرون في الأشياء على ما ينبغي.
وروى محيي السنة بسنده عن جابر «أن النبي صلى الله عليه وسلم تلا هذه الآية وتلك الأمثال الآية فقال العالم من عقل عن الله تعالى فعمل بطاعته واجتنب سخطه»
خلق الله السماوات والأرض بالحق أي محقا مراعيا للحكم والمصالح على أنه حال من فاعل خلق أو ملتبسة بالحق الذي لا محيد عنه مستتبعة للمنافع الدينية والدنيوية على أنها حال من مفعوله، فإنها مع اشتمالها على جميع ما يتعلق به معاشهم شواهد دالة على شؤونه تعالى المتعلقة بذاته سبحانه وصفاته كما يفصح عنه قوله تعالى: إن في ذلك لآية للمؤمنين دالة لهم على ما ذكر من شؤونه عز وجل، وتخصيص المؤمنين بالذكر مع عموم الهداية والإرشاد في خلقهما للكل لأنهم المنتفعون بذلك اتل ما أوحي إليك من الكتاب أي دم على تلاوة ذلك تقربا إلى الله تعالى بتلاوته وتذكرا لما في تضاعيفه من المعاني وتذكيرا للناس وحملا لهم على العمل بما فيه من الأحكام ومحاسن الآداب ومكارم الأخلاق وأقم الصلاة أي داوم على إقامتها. وحيث كانت الصلاة منتظمة للصلوات المكتوبة المؤداة بالجماعة وكان أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بإقامتها متضمنا لأمر الأمة بها علل بقوله تعالى: إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كأنه قيل: وصل بهم إن الصلاة تنهاهم عن

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢٩٨/١٠

الفحشاء والمنكر، ومعنى نهيها إياهم عن ذلك أنها لتضمنها صنوف العبادة من التكبير والتسبيح والقراءة والوقوف بين يدي الله عز وجل والركوع والسجود له سبحانه الدال على غاية الخضوع والتعظيم كأنها تقول لمن يأتي بها لا تفعل الفحشاء والمنكر ولا تعص ربا هو أهل لما أتيت به، وكيف يليق بك أن تفعل ذلك وتعصيه عز وجل وقد أتيت مما يدل على عظمته تعالى وكبريائه سبحانه من الأقوال والأفعال بما تكون به إن عصيت وفعلت الفحشاء أو المنكر كالمتناقض في أفعاله، وبما ذكر ينحل **الإشكال** المشهور وهو أنا نرى كثيرا من المرتكبين للفحشاء والمنكر يصلون ولا ينتهون عن ذلك، فإن نهيها إياهم عن الفحشاء والمنكر بهذا المعنى لا يستلزم انتهاءهم. ألا ترى أن الله تعالى ينهى عن ذلك أيضا كما قال سبحانه: إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي [النحل: ٩٠] والناس لا ينتهون وليس نهي الصلاة بأعظم من نهيه سبحانه وتعالى، فإذا لم يكن هناك استلزام فكيف يكون هنا. وما أرى هذا **الإشكال** إلا مبنيا على توهم استلزام النهي للانتهاء، وهو توهم باطل وتخيل عاطل لا يشهد له عقل ولا يؤيده نقل. ونقل أبو حيان عن ابن عباس والكلبي وابن جريج وحماد بن أبي سليمان أن الصلاة تنهى عن ذلك ما دام المصلي فيها، وكأنهم أرادوا أنها كالناهية للمصلي القائلة له لا تفعل ذلك ما دام فيها لأنه إذا فرغ منها فقد انقطعت الأقوال والأفعال التي كان النهي بما تدل عليه من العظمة والكبرياء. ونقل عن القطب أنه قال في **جواب** **الإشكال**: إن الصلاة تقام لذكر الله تعالى كما قال عز من قائل:

أقم الصلاة لذكري [طه: ١٤] ومن كان ذاكرا لله عز وجل منعه ذلك عن الإتيان بما يكرهه منه تعالى مما قل أو كثر وكل من تراه يصلي ويأتي الفحشاء والمنكر فهو بحيث لو لم يكن يصلي لكان أشد إتيانا فقد أثرت الصلاة في تقليل فحشائه ومنكره، وهو كما ترى، وقيل: إن المراد أن الصلاة سبب للانتهاء عن ذلك، وليس هذا كليا لما أن الصلاة في حكم النكرة وهي في الإثبات لا يجب أن تعم فينحل **الإشكال**، وعلى ما قلنا لا يضر دعوى الكلية. نعم." (١)

"بناء على العرف، وأيا ما كان فتنوينها هنا للتفخيم والمراد بها الجنة، والحبر السرور يقال: حبره يحبره بالضم حبرا وحبرة وحبورا إذا سره سرورا تهلل له وجهه وظهر فيه أثره، وفي المثل امتلأت بيوتهم حبرة فهم ينتظرون العبرة، وحكى الكسائي حبرته أكرمته ونعمته، وقيل: الحبرة كل نعمة حسنة والتحبير التحسين، ويقال: فلان حسن الحبر والسبر بالفتح إذا كان جميلا حسن الهيئة، واختلفت الأقوال في تفسيره هنا فأخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن عباس، وابن أبي حاتم عن الضحاك أنهما قالا: يحبرون يكرمون.

وأخرج جماعة عن مجاهد يحبرون ينعمون، وقال أبو بكر بن عياش: يتوجهون على رؤوسهم.

وقال ابن كيسان: يحلون، وقال الأوزاعي، ووكيع، ويحيى بن أبي كثير: يسمعون الأغاني،

وأخرج عبد بن حميد عن الأخير أنه قال: قيل يا رسول الله ما الحبر؟ فقال عليه الصلاة والسلام: اللذة والسماع.

وذكر بعضهم أن الظاهر يسرون ولم يذكر ما يسرون به إيذانا بكثرة المسار وما جاء في الخبر فمن باب الاقتصار على البعض، ولعل السائل كان يحب السماع فذكره صلى الله تعالى عليه وسلم له لذلك، والتعبير بالمضارع للإيذان بتجدد

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٦٧/١٠

السرور لهم ففي كل ساعة يأتيهم ما يسرون به من متجددات الملاذ وأنواعها المختلفة.

وأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا التي من جملتها الآيات الناطقة بما فصل ولقاء الآخرة أي وكذبوا بالبعث، وصرح بذلك مع اندراجه في تكذيب الآيات للاعتناء به، وقوله تعالى: فأولئك إشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة من الكفر والتكذيب بآياته تعالى وبلقاء الآخرة للإيذان بكمال تميزهم بذلك عن غيرهم وانتظامهم في سلك المشاهدات، وما فيه من معنى البعد مع قرب العهد بالمشار إليه للإشعار ببعد منزلتهم في الشر أي فأولئك الموصوفون بما ذكر من القبائح في العذاب محضرون على الدوام لا يغيبون عنه أبدا، والظاهر أن الفسقة من أهل الإيمان غير داخلين في أحد الفريقين أما عدم دخولهم في الذين كفروا وكذبوا بالآيات والبعث فظاهر وأما عدم دخولهم في الذين آمنوا وعملوا الصالحات فإما لأن ذلك لا يقال في العرف إلا على المؤمنين المجتنبين المفسقات على ما قيل، وإما لأن المؤمن الفاسق يصدق على المؤمن الذي لم يعمل شيئا من الصالحات أصلا فهم غير داخلين في ذلك باعتبار جميع الأفراد وحكمهم معلوم من آيات أخر فلا تغفل.

فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السماوات والأرض وعشيا وحين تظهرون أثر ما بين حال فريقي المؤمنين العاملين بالصالحات والكافرين المكذبين بالآيات وما لهما من الثواب والعقاب أرشد سبحانه إلى ما ينجي من الثاني ويفضي إلى الأول من تنزيه الله عز وجل عن كل ما لا يليق بشأنه جل شأنه ومن حمده تعالى والثناء عليه ووصفه بما هو أهله من الصفات الجميلة والشؤون الجليلة، وتقديم الأول على الثاني لما أن التخلية متقدمة على التحلية مع أنه أول ما يدعي إليه الذين كفروا المذكورون قبل بلا فصل، والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها، وظاهر كلامهم أن (سبحان) هنا منصوب بفعل أمر محذوف فكأنه قيل: إذا علمتم ذلك أو إذا صح واتضح حال الفريقين، ومآلهما فسبحوا سبحان الله إلخ أي نزهوه تعالى تنزيهه اللائق به عز وجل في هذه الأوقات، قال في الكشف: وفيه **إشكال** لأن سبحان الله لزم طريقة واحدة لا ينصبه فعل الأمر لأنه إنشاء من نوع آخر، **والجواب** أن ذلك توضيح للمعنى وأن وقوعه **جواب** الشرط على منوال إن فعلت كذا فنعم ما فعلت فإنه إنشاء أيضا لكنه ناب مناب الخبر وأبلغ، كذلك هو لإنشاء تنزيهه تعالى في الأوقات هربا من وبيل عقابه وطلبا لجزيل ثوابه، والشرط **والجواب** مقول على ألسنة العباد انتهى، وفي حواشي شيخ زاده أن الأمر بل الجملة الإنشائية مطلقا لا يصح تعليقها بالشرط لأن الإنشاء إيقاع المعنى بلفظ يقارنه ولو جاز تعليقه للزم تأخره عن زمان التلفظ وأنه غير جائز وإنما المعلق بالشرط هو الإخبار عن إنشاء التمني والترجي وإنشاء المدح والذم والاستفهام ونحوها فإذا قلت: إن فعلت كذا غفر الله تعالى لك." (١)

"والسلام ليعلم نفي أبوته صلى الله عليه وسلم لأحد من رجالهم، ويؤتي بما بعد على وجه ينتظم مع ما قبل ويحمل الأبوة المنفية على الأبوة الحقيقية الشرعية ينحل **إشكال** في الآية وهو أن سياقها لنفي أبوته عليه الصلاة والسلام لزيد ليرد به على من يعترض على النبي صلى الله عليه وسلم بتزوجه مطلقته فإن أريد بالأبوة الأبوة الحقيقية اللغوية وهي ما يكون بالولادة لم تلائم السياق ولم يحصل بها الرد المذكور مع أنه هو المقصود إذ لم يكن أحد يزعم ويتوهم أنه صلى الله عليه وسلم كان أبا زيد بالولادة، وأن أريد بها الأبوة المجازية التي تحقق بالتبني ونحوه فنفيها غير صحيح لأنه عليه الصلاة والسلام كان

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١١/ ٢٨

أبا لزيد مجازا لتبنيه إياه ولم يزل زيد يدعى بابن محمد صلى الله عليه وسلم حتى نزل قوله تعالى: ادعوهم لآبائهم [الأحزاب: ٥] فدعوه حينئذ بابن حارثة، ووجه انحلاله بما ذكرنا من أن المراد بالأبوة الأبوة الحقيقية الشرعية أن هذه الأبوة تكون بالولادة وبالرضاع وبالتبني بشرطه وهي بأنواعها غير متحققة في زيد، أما عدم تحققها بالنوعين الأولين فظاهر، وأما عدم تحققها بالنوع الأخير فلأن التبني وإن وقع إلا أن شرطه الذي به يستتبع الأبوة الحقيقية الشرعية مفقود كما علمت، وبجعل إضافة الرجال إلى ضمير المخاطبين باعتبار الولادة يندفع استشكال النفي المذكور بأنه عليه الصلاة والسلام قد ولد له عدة ذكور فكيف يصح النفي لأن من ولد له عليه الصلاة والسلام ليس مضافا للمخاطبين باعتبار الولادة بل هو مضاف إليه صلى الله عليه وسلم باعتباره، ومن خص الرجال بالبالغين قال: لا ينتقض العموم بذلك لأن جميع من ولد له عليه الصلاة والسلام مات صغيرا ولم يبلغ مبلغ الرجال، وقيل: لا **إشكال** في ذلك لأنه عليه الصلاة والسلام لم يكن له ابن يوم نزول الآية لأن السورة مدنية نزلت على ما نقل عن ابن الأثير في تاريخ الكامل السنة الخامسة من الهجرة من الهجرة وفيها تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بزينب، ومن ولد له صلى الله عليه وسلم من الذكور ممن عدا إبراهيم فإنما ولد بمكة قبل الهجرة وتوفي فيها، وإبراهيم وإن ولد بالمدينة لكن ولد السنة الثامنة من الهجرة فلم يكن مولودا يوم النزول بل بعده وهو كما ترى، وكما استشكل النفي بما ذكر استشكل بالحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أبا لهما حقيقة شرعية، ولم يرتض بعضهم هنا **الجواب** بخروجهما بالإضافة لأن لهما نسبة إلى المخاطبين باعتبار الولادة لدخول علي كرم الله تعالى وجهه فيهم وهما ولداه، وارتضاه آخر بناء على أن الإضافة للاختصاص باعتبار الولادة ولا اختصاص للحسنين بعلي رضي الله تعالى عنهم باعتبارها لما أنهما ولدا رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا لكن بالواسطة فإن قبل هذا فذاك وإلا **فالجواب**، أما ما قيل من أن المراد بالرجال البالغون ولم يكونا رضي الله تعالى عنهما يوم النزول كذلك فإن الحسن رضي الله تعالى عنه ولد السنة الثالثة من الهجرة والحسين رضي الله تعالى عنه ولد السنة الرابعة منها لخمس خلون من شعبان وقد علقت به أمه عقب ولادة أخيه بخمسين ليلة أو أقل وكان النزول بعد ولادتهما على ما سمعت آنفا، وأما ما قيل من أن المراد بالأب في الآية الأب الصلب ومعلوم أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن أباهما كذلك فتدبر، وقيل: ليس المراد من الآية سوى نفي أبوته صلى الله عليه وسلم لأحد من الرجال بالتبني لتنتفي أبوته عليه الصلاة والسلام لزيد التي يزعمها المعترض كما يدل عليه سوق الآية الكريمة فكأنه قيل: ما كان محمد أبا أحد من رجالكم كما زعمتم حيث قلتم إنه أبو زيد لتبنيه إياه وهي ساكتة عن نفي أبوته صلى الله عليه وسلم لأحد بالولادة أو بالرضاع وعن إثباتها فلا سؤال بمن ولد

له صلى الله عليه وسلم من الذكور ولا بالحسنين رضي الله تعالى عنهم ولا **جواب**.

وإلى اختيار هذا يميل كلام أبي حيان والله تعالى أعلم. واستدل بعض الشافعية بهذه الآية على أنه لا يجوز أن يقال للنبي عليه الصلاة والسلام أبو المؤمنين حكاه صاحب الروضة ثم قال: ونص الشافعي عليه الرحمة على أنه يجوز أن يقال له صلى

الله عليه وسلم أبو المؤمنين أي في الحرمة ونحوها، وقال الراغب بعد أن قال الأب الوالد ما نصه: ويسمى كل من كان سببا في إيجاد شيء أو إصلاحه أو ظهوره أبا ولذلك سمي النبي صلى الله عليه وسلم أبا المؤمنين قال الله تعالى:." [1]

"وما أنفقتم من شيء يحتمل أن تكون ما شرطية في موضع نصب بأنفقتم وقوله تعالى: فهو يخلفه جواب الشرط، ويحتمل أن تكون بمعنى الذي في موضع رفع بالابتداء والجملة بعد خبره ودخلت الفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط، ومن شيء تبيين على الاحتمالين، ومعنى يخلفه يعطي بدله وما يقوم مقامه عوضا عنه وذلك إما في الدنيا بالمال كما هو الظاهر أو بالقناعة التي هي كنز لا يفنى كما قيل وإما في الآخرة بالثواب الذي كل خلف دونه وخصه بعضهم بالآخرة، أخرج الفريابي وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم عن مجاهد قال: إذا كان لأحدكم شيء فليقتصد ولا يتأول هذه الآية وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه فإن الرزق مقسوم ولعل ما قسم له قليل وهو ينفق الموسع عليه، وأخرج من عدا الفريابي من المذكورين عنه أنه قال في الآية: أي ما كان من خلف فهو منه تعالى وربما أنفق الإنسان ماله كله في الخير ولم يخلف حتى يموت، ومثلها: وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها [هود: ٦] يقول ما آتاها من رزق فمنه تعالى وربما لم يرزقها حتى تموت، والأول أظهر لأن الآية في الحث على الإنفاق وأن البسط والقدر إذا كانا من عنده عز وجل فلا ينبغي لمن وسع عليه أن يخاف الضيعة بالإنفاق ولا لمن قدر عليه زيادتها، وقوله تعالى: وهو خير الرازقين تذييل يؤيد ذلك كأنه قيل: فيرزقه من حيث لا يحتسب.

وقد أخرج الشيخان عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من يوم يصبح العباد فيه إلا ملكان ينزلان فيقول أحدهما اللهم أعط منفقا خلفا ويقول الآخر اللهم أعط ممسكا تلفا»

وأخرج البيهقي في شعب الإيمان عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كل ما أنفق العبد نفقة فعلى الله تعالى خلفها ضامنا إلا نفقة في بنيان أو معصية» .

وأخرج البخاري وابن مردويه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «قال الله عز وجل أنفق يا ابن آدم أنفق عليك»

وأخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول عنه قال: «قال عليه الصلاة والسلام إن المعونة تنزل من السماء على قدر المئونة» وفي حديث طويل عن الزبير قال الله تبارك وتعالى: «أنفق أنفق عليك وأوسع أوسع عليك ولا تضيق أضيق عليك ولا تصر فأصر عليك ولا تخزن فأخزن عليك إن باب الرزق مفتوح من فوق سبع سماوات متواصل إلى العرش لا يغلق ليلا ولا نهارا ينزل الله تعالى منه الرزق على كل امرئ بقدر نيته وعطيته وصدقته ونفقته فمن أكثر أكثر له ومن أقل أقل له ومن أمسك أمسك عليه يا زبير فكل وأطعم ولا توكي فيوكى عليك ولا تحصي فيحصى عليك ولا تقتر فيقتر عليك ولا تعسر فيعسر عليك» الحديث

، ومعنى الرازقين الموصلين للرزق والموهبين له فيطلق الرازق حقيقة على الله عز وجل وعلى غيره ويشعر بذلك فارزقوهم منه [النساء: ٨] نعم لا يقال لغيره سبحانه رازق فلا إشكال في قوله سبحانه: وهو خير الرازقين ووجه الأخيرية في غاية الظهور،

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١١/٢١٠

وقيل إطلاق الرازق على غيره تعالى مجاز باعتبار أنه واسطة في إيصال رزقه تعالى فهو رازق صورة فاستشكل أمر التفضيل بأنه لا بد من مشاركة المفضل المفضل عليه في أصل الفعل حقيقة لا صورة.

وأجاب الآمدي بأن المعنى خير من تسمى بهذا الاسم وأطلق عليه حقيقة أو مجازا وهو ضرب من عموم المجاز ويوم يحشرهم جميعا أي المستكبرين والمستضعفين أو الفريقين وما كانوا يعبدون من دون الله عز وجل، ويوم ظرف لمضمر متقدم أي واذكر يوم أو متأخر أي ويوم نحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة إلى آخره يكون من الأحوال والأهوال ما لا يحيط به نطاق المقال، وظاهر العطف بثم يقتضي أن القول للملائكة متراخ عن الحشر وفي الآثار ما شهد له،

فقد روي أن الخلق بعد أن يحشروا يقون قياما في الموقف سبع آلاف سنة لا يكلمون حتى يشفع في فصل القضاء نبينا صلى الله عليه وسلم

فلعله عند ذلك يقول سبحانه للملائكة عليهم السلام أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون تقريعا للمشركين وتبكيتا وإقناطا لهم عما علقوا به أطماعهم الفارغة من شفاعة الملائكة عليهم السلام." (١)

"وأجيب بأن الاستراق من ملائكة العنان وهم يتحدثون فيما بينهم بما أمروا به من السماء من الحوادث الكونية.

ولمسنا السماء [الجن: ٨] طلبنا خبرها أو من الملائكة النازلين من السماء بالأمر فإن ملائكة على أبواب السماء ومن حيث ينزلون يسألونهم بماذا تذهبون؟ فيخبرونهم، وليس الاستراق من الملائكة الذين على محدب السماء، وأمر كرة النار لا يصح، والهواء غير منقطع وهو كلما رق ولطف كأن أعون على السماع، على أن وجود الهواء مما لا يتوقف عليه السماع على أصول الأشاعرة ومثله عدم البعد المفرط، وظاهر خبر

أخرجه ابن أبي حاتم عن عكرمة أن الاستراق من الملائكة في السماء قال: «إذا قضى الله تعالى أمرا تكلم تبارك وتعالى فتخر الملائكة كلهم سجدا فتحسب الجن أن أمرا يقضى فتسترق فإذا فزع عن قلوب الملائكة عليهم السلام ورفعوا رؤوسهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا جميعا: الحق وهو العلي الكبير»

وجاء في خبر أخرجه ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر عن إبراهيم التيمي «إذا أراد ذو العرش أمرا سمعت الملائكة كجر السلسلة على الصفا فيغشى عليهم فإذا قاموا قالوا: ماذا قال ربكم؟ قال من شاء: الله الحق وهو العلي الكبير»

ولعله بعد هذا الجواب يذكر الأمر بخصوصه فيما بين الملائكة عليهم السلام، وظاهر ما جاء في بعض الروايات عن ابن عباس من تفسير الملأ الأعلى بكتبة الملائكة عليهم السلام أيضا أن الاستراق من ملائكة في السماء إذ الظاهر أن الكتبة في السماء، ولعله يتلى عليهم من اللوح ما يتلى فيكتبونه لأمر ما فتطمع الشياطين باستراق شيء منه، وأمر البعد كأمر الهواء لا يضر في ذلك على الأصول الأشعرية، ويمكن أن يدعى أن جرم السماء لا يحجب الصوت وإن كثف، وكم خاصية أثبتها الفلاسفة للأفلاك ليس عدم الحجب أغرب منها. ومنها أنه يغني عن الحفظ من استراق الشياطين عدم تمكينهم من الصعود إلى حيث يسترق السمع، أو أمر الملائكة عليهم السلام بإخفاء كلامهم بحيث لا يسمعونه، أو جعل لغتهم مخالفة للغتهم بحيث لا يفهمون كلامهم.

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١١/٣٢٤

وأجيب بأن وقوع الأمر على ما وقع من باب الابتلاء، وفيه أيضا من الحكم ما فيه، ولا يخفى أن مثل هذا **الإشكال** يجري في أشياء كثيرة إلا أن كون الصانع حكيما وأنه جل شأنه قد راعى الحكمة فيما خلق وأمر على أتم وجه حتى قيل: ليس في الإمكان أبدع مما كان يحل ذلك ولا يبقى معه سوى تطلب وجه الحكمة وهو مما يتفضل الله تعالى به على من يشاء من عباده، والكلام في هذا المقام قد مر شيء منه فارجع إليه، ومما هنا وما هناك يحصل ما يسر الناظرين ويرضي العلماء المحققين.

فاستفتهم أي فاستخبرهم، وأصل الاستفتاء الاستخبار عن أمر حدث، ومنه الفتى لحداثة سنه، والضمير لمشركي مكة، قيل: والآية نزلت في أبي الأشد بن كلدة الجمحي وكني بذلك لشدة بطشه وقوته واسمه أسيد، والفاء فصيحة أي إذا كان لنا من المخلوقات ما سمعت أو إذا عرفت ما مر فاستخبر مشركي مكة واسألهم على سبيل التبكيت أهم أشد خلقا أي أقوى خلقة وأمتن بنية أو أصعب خلقا وأشق إيجادا أم من خلقنا من الملائكة والسماوات والأرض وما بينهما والمشارق والكواكب والشياطين والشهب الثواقب. وتعريف الوصول عهدي أشير به إلى ما تقدم صراحة ودلالة وغلب العقلاء على غيرهم والاستفهام تقريري، وجوز أن يكون إنكاريا، وفي مصحف عبد الله «أم من عددنا» وهو مؤيد لدعوى العهد بل قاطع بها. وقرأ الأعمش «أمن» بتخفيف الميم دون أم جعله استفهاما ثانيا تقريريا فمن مبتدأ خبره محذوف أي أمن خلقنا أشد إنا خلقناهم من طين لازب أي ملتصق كما أخرج ذلك ابن جرير وجماعة عن ابن عباس، وفي رواية أرى بلفظ ملتزق وبه أجاب ابن الأزرق وأنشد له قول النابغة:

فلا تحسبون الخير لا شر بعده ... ولا تحسبون الشر ضربة لازب

قيل: والمراد ملتزق بعضه ببعض، وبذلك فسره ابن مسعود كما أخرجه ابن أبي حاتم ويرجع إلى حسن العجن." (١)

"عنه هاربين مخافة العدوى فراغ إلى آلهتهم فذهب بخفية إلى أصنامهم التي يعبدونها، وأصل الروغان ميل الشخص في جانب ليخدع من خلفه فتجوز به عما ذكر لأنه المناسب هنا فقال للأصنام استهزاء ألا تأكلون من الطعام الذي عندكم، وكان المشركون يضعون في أيام أعيادهم طعاما لدى الأصنام لتبرك عليه، وأتى بضمير العقلاء لمعاملته عليه السلام إياهم معاملتهم ما لكم لا تنطقون **بجوابي** فراغ عليهم فمال مستعليا عليهم وقوله تعالى ضربا مصدر لراغ عليهم باعتبار المعنى فإن المراد منه ضربهم أو لفعل مضمر هو مع فاعله حال من فاعله أي فراغ عليهم يضربهم ضربا أو هو حال منه على أنه مصدر بمعنى الفاعل أي ضاربا أو مفعول له أي لأجل ضرب. وقرأ الحسن «سفقا» و «صفقا» أيضا باليمين أي باليد اليمين كما روي عن ابن عباس، وتقييد الضرب باليمين للدلالة على شدته وقوته لأن اليمين أقوى الجارحتين وأشدهما في الغالب وقوة الآلة تقتضي شدة الفعل وقوته أو بالقوة على أن اليمين مجاز عنها.

روي أنه عليه السلام كان يجمع يديه في الآلة التي يضربها بها وهي الفأس فيضربها بكمال قوته، وقيل المراد باليمين الحلف، وسمي الحلف يمينا إما لأن العادة كانت إذا حلف شخص لآخر جعل يمينه بيمينه فحلف أو لأن الحلف يقوي الكلام ويؤكده، وأريد باليمين قوله عليه السلام تالله لأكيدن أصنامكم [الأنبياء: ٥٧] والباء عليه للسببية أي ضربا بسبب اليمين

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٧٣/١٢

الذي حلفه قبل وهي على ما تقدم للاستعانة أو للملابسة فأقبلوا إليه أي إلى إبراهيم عليه السلام بعد رجوعهم من عيدهم وسؤالهم عن الكاسر وقولهم فأتوا به على أعين الناس [الأنبياء: ٦١] يزفون حال من واو أقبلوا أي يسرعون من زف النعام أسرع لخلطه الطيران بالمشي ومصدره الزف والزفيف، وقيل يزفون أي يمشون على تؤدة ومهل من زفاف العروس إذ كانوا في طمأنينة من أن ينال أصنامهم بشيء لعزتها، وليس بشيء.

وقرأ حمزة ومجاهد وابن وثاب والأعمش «يزفون» بضم الياء من أزف دخل في الزفيف فالهمزة ليست للتعدية أو حمل غيره على الزفيف فهي لها قاله الأصمعي وقرأ مجاهد أيضا وعبد الله بن يزيد والضحاك ويحيى بن عبد الرحمن المقري وابن أبي عبلة «يزفون» مضارع وزف بمعنى أسرع، قال الكسائي، والفراء: لا نعرف وزف بمعنى زف وقد أثبته الثقات فلا يضر عدم معرفتهما. وقرىء «يزفون» بالبناء للمفعول، وقرىء «يزفون» بسكون الزاي من زفاه إذا حداه كأن بعضهم يزفو بعضا لتسارعهم إليه قال بعد أن أتوا به عليه السلام وجرى ما جرى من المحاورة على سبيل التوبيخ والإنكار عليهم أتعبدون ما تنحتون أي الذي تنحتونه من الأصنام فما موصولة حذف عائدها وهو الظاهر المتبادر، وجوز كونها مصدرية أي أتعبدون نحتكم، وتوبيخهم على عبادة النحت مع أنهم يعبدون الأصنام وهي ليست نفس النحت للإشارة إلى أنهم في الحقيقة إنما عبدوا النحت لأن الأصنام قبله حجارة ولم يكونوا يعبدونها وإنما عبدوها بعد أن نحتوها ففي الحقيقة ما عبدوا إلا نحتهم، وفيه ما فيه والله خلقكم وما تعملون في موضع الحال من ضمير تعبدون لتأكيد الإنكار والتوبيخ والاحتجاج على أنه لا ينبغي تلك العبادة، وما موصولة حذف عائدها أيضا أي خلقكم وخلق الذي تعملونه أي من الأصنام كما هو الظاهر، وهي عبارة عن مواد وهي الجواهر الحجرية وصور حصلت لها بالنحت وكون المواد مخلوقة له عز وجل ظاهر، وكون الصور والأشكال كذلك مع أنها بفعلهم باعتبار أن الأقدار على الفعل وخلق ما يتوقف عليه من الدواعي والأسباب منه تعالى، وكون الأصنام وهي ما سمعت معمولة لهم باعتبار جزئها الصوري فهو مع كونه معمولا لهم مخلوق لله تعالى بذلك الاعتبار فلا إشكال.

وفي المتمة للمسألة المهمة تأليف الشيخ إبراهيم الكوراني عليه الرحمة صريح الكلام دال على أن الله تعالى." (١)

"وليسا من أسماء العدد على أن هذه التسمية لو ثبتت عن العرب لم يكن فيها دليل لأن العرب تسمي خامس الورد ربعا وتاسعه عشرا وهذا هو الذي أخذ منه ابن عباس قوله الذي كاد ينفرد به أن يوم عاشوراء هو يوم تاسع المحرم وتاسوعاء هو يوم ثامنه، ولا يخفى أن الجواب الأول خارج عن الإنصاف فلأيام الأسبوع عند العرب أسماء أخر فيها ما يدل على ذلك أيضا، وهي أول وأهون وجبار ودبار ومؤنس وعروبة وشيار، ولا يسوغ لمنصف أن يظن أن العرب تبعوا في ذلك اليهود وجاء الإسلام وأقرهم على ذلك، وليت شعري إذا كانت تلك الأسماء وقعت متابعة لليهود فما الأسماء الصحيحة التي وضعها واضع لغة العرب غير تابع فيها لليهود، والجواب الثاني خلاف الظاهر جدا.

ونقل الواحدي في البسيط عن مقاتل أن خلق السماء مقدم على إيجاد الأرض فضلا عن دحوها واختاره الإمام ونسبه بعضهم إلى المحققين من المفسرين وأولوا الآية بأن الخلق ليس عبارة عن التكوين والإيجاد بل هو عبارة عن التقدير، والمراد به

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٢/ ١١٨

في حقه تعالى حكمه تعالى أن سيوجد وقضاؤه عز وجل بذلك مثله في قوله تعالى: إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون [آل عمران: ٥٩] ولا بد على هذا من تأويل جعل وبارك بنحو ما سمعت عن الإرشاد، وجوز أن يبقى خلق وكذا ما بعده على ما يتبادر منه ويكون الكلام على إرادة الإرادة كما في قوله تعالى: إذا قمتم إلى الصلاة [المائدة: ٦] أي بالذي أراد خلق الأرض في يومين وأراد أن يجعل فيها رواسي وقالوا: إن ثم للتفاوت في الرتبة المنزلة منزلة التراخي الزماني كما في قوله تعالى:

ثم كان من الذين آمنوا [البلد: ١٧] فإن اسم كان ضمير يرجع إلى فاعل فلا اقتحم [البلد: ١١] وهو الإنسان الكافر وقوله سبحانه: فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة [البلد: ١٣- ١٦] تفسير للعقبة، والترتيب الظاهري يوجب تقديم الإيمان عليه لكن ثم هنا للتراخي في الرتبة مجازا، وفي الكشف أن ما نقله الواحدي لا إشكال فيه ويتعين ثم في هذه السورة والسجدة على تراخي الرتبة وهو أوفق لمشهور قواعد الحكماء لكن لا يوافق ما جاء من أن الابتداء من يوم الأحد كان، وخلق السماوات وما فيها من يوم الخميس والجمعة وفي آخر يوم الجمعة تم خلق آدم عليه السلام، وفي البخر الذي نقوله: إن الكفار وبخوا وقرعوا بكفرهم بمن صدرت عنه هذه الأشياء جميعها من غير ترتيب زماني وإن ثم لترتيب الأخبار لا لترتيب الزمان والمهلة كأنه قال سبحانه بالذي أخبركم أنه خلق الأرض وجعل فيها رواسي وبارك فيها وقدر فيها أقواتها ثم أخبركم أنه استوى إلى السماء فلا تعرض في الآية لترتيب الوقوع الترتيب الزماني، ولما كان خلق السماء أبدع في القدرة من خلق الأرض استؤنف الإخبار فيه بثم فهي لترتيب الأخبار كما في قوله تعالى: ثم كان من الذين آمنوا بعد قوله سبحانه: فلا اقتحم العقبة وقوله تعالى: ثم آتينا موسى الكتاب [الأنعام: ١٥٤] بعد قوله عز وجل: قل تعالوا أتل [الأنعام:

١٥١] ويكون قوله جل شأنه فقال لها وللأرض بعد إخباره تعالى أخبر به تصويرا لخلقهما على وفق إرادته تعالى كقولك أرأيت الذي أثنيت عليه فقلت له إنك عالم صالح فهذا تصوير لما أثنيت به وتفسير له فكذلك أخبر سبحانه بأنه خلق كيت وكيت فأوجد ذلك إيجادا لم يتخلف عن إرادته انتهى، وظاهر ما ذكره في قوله تعالى: فقال لها إلخ أن القول بعد الإيجاد، وقال بعض الأجلة يجوز أن يكون ذلك للتمثيل أو التخييل للدلالة على أن السماء والأرض محلا قدرته تعالى يتصرف فيهما كيف يشاء إيجادا وإكمالا ذاتا وصفة ويكون تمهيدا لقوله سبحانه: فقضاهن أي لما كان الخلق بهذه السهولة قضى السماوات وأحكم خلقها في يومين فيصح هذا القول قبل كونهما وبعده، وفي أثنائه إذ ليس الغرض دلالة على وقوع. وذكر في نكتة تقديم خلق الأرض وما فيها في الذكر هاهنا وفي سورة البقرة على خلق السماوات والعكس في." (١)

"لجعل الرواسي وتقدير الأقوات وإحداث البركة وليست من تلك الستة وكذلك اليومان اللذان لتسوية السماء وقضائها سبع سماوات خارجان عنها فليس في الآية التي الكلام فيها سوى أن خلق الأرض كان في يومين وأما خلق السماوات وما بينها وبين الأرض فلم يذكر في الآية مدة له وإنما ذكر مدة قضاء السماوات وهو غير خلقها ومدة جعل الرواسي وتقدير الأقوات وإحداث البركة وذلك غير خلق الأرض وما بينها وبين السماء فلا تنافي بينها وبين الآيات الدالة

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٢/٣٥٩

على أن خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، ولا يعكر
على ذلك ما روي عن الصادق أن الله سبحانه خلق في يوم الأحد والاثنين الأرضين وخلق أقواتها في يوم الثلاثاء وخلق السماوات في يوم الأربعاء ويوم الخميس وخلق أقواتها يوم الجمعة وذلك قول الله سبحانه: خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام لأنه بعد تسليم صحته المذكور فيه أن الأقوات قد خلقت في يومين لا أنها قدرت وبين الخلق والتقدير بون بعيد، فخلق الأقوات عبارة عن إيجاد ذاتياتها وموادها وعللها وأسبابها فإذا وجدت قدرت وفصلت على الأطوار المعلومة فلا إشكال.

والعجب ممن استشكل هذا المقام كيف لم ينظر في مدلولات الألفاظ الإلهية بحسب القواعد القرآنية واللغوية فاحتاج في حله إلى تكلفات أمور خفية وارتكاب توجيهات غير مرضية، ثم إن هذا البعض ذكر لليوم ما يزيد على ستين إطلاقا منها المرتبة ونقل هذا عن شيخه ورأيته في بعض الكتب لغيره، وجوز إرادته في الآية وكذا جوز إرادة غيره من الإطلاقات، وذكر سر كون خلق السماوات والأرض في ستة أيام وأطال الكلام في هذا المقام، وكان ذلك ضمن رسالة ألفها حين طلبت منه جوابا عما يظن من المنافاة غير ما ذكروه من الجواب عن ذلك، ومن وقف على تلك الرسالة سمع منها قعقعة بلا سلاح وأحس بطيران في جو ما يزعمه تحقيقا بلا جناح فكم فيها من قول لا سند له ومدعي لم يورد دليله، فعليك بالتأمل التام فيما ذكره المفسرون وما ذكره هذا الرجل من الكلام ولا تك للإنصاف مجانبا وللتعصب مصاحبا والله تعالى الموفق.

وما تقدم من حمل قوله تعالى: قالتا أتينا طائعين على التمثيل هو ما ذهب إليه جماعة من المفسرين، وقالت طائفة: إنهما نطقتا نطقا حقيقيا وجعل الله تعالى لهما حياة وإدراكا، قال ابن عطية: وهذا أحسن لأنه لا شيء يدفعه وأن العبرة فيه أتم والقدرة فيه أظهر، ولا يخفى أن المعنى الأول أبلغ، ومن ذهب إلى أن للجمادات إدراكا لائقا بها قال بظاهر الآية ولعلها إحدى أدلته على ذلك. وذكر بعضهم في قوله سبحانه: وأوحى في كل سماء أمرها أنه سبحانه خص كل سماء بما ميزها عن السماء الأخرى من الذاتيات وجعل ذلك وجها في جمع السماوات وإفراد الأرض. وقرأ الأعمش «أو كرها» بضم الكاف، قال أبو حيان: والأصح أنها لغة في الإكراه على الشيء، والأكثر على أن الكره بالضم معناه المشقة فإن أعرضوا متصل بقوله تعالى: قل أإنكم إلخ أي فإن أعرضوا عن التدبر فيما ذكر من عظائم الأمور الداعية إلى الإيمان أو عن الإيمان بعد هذا البيان فقل لهم: أنذرتكم أي أنذركم، وصيغة الماضي للدلالة على تحقق الإنذار المنبئ عن تحقق المنذر صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود أي عذابا مثل عذابهم قاله قتادة، وهو ظاهر على القول بأن الصاعقة تأتي في اللغة بمعنى العذاب، ومنع ذلك بعضهم وجعل ما ذكر مجازا، والمراد عذابا شديد الوقع كأنه صاعقة مثل صاعقتهم، وأيا ما كان فالمراد أعلمتكم حلول صاعقة.

وقرأ ابن الزبير والسلمي وابن محيصن «صعقة مثل صعقة» بغير ألف فيهما وسكون العين وهي المرة من الصعق أو الصعق ويقال: صعقته الصاعقة صعقا فصعق صعقا بالفتح أي هلك بالصاعقة المصيبة به إذ جاءتهم الرسل أي جاءت عادا وثمود ففيه إطلاق الجمع على الاثنين وهو شائع وكذا الرسل وقيل: يحتمل أن يراد ما يعم رسول." (١)

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٢/٣٦١

"كذا رأيته في بعض نسخ قديمة وذكره بعض شيوخ مشايخنا العلامة الطبقجلي في رسالته شرح الكلمة الطيبة ولم يتعقبه بشيء، وعندي أن ما ذكر في نفي الكون إلا للاستثناء على ذلك التقدير لا يخلو عن نظر. ثم إنه قيل: إذا كان مضمون المركب على ذلك التقدير إن هذا الجنس منتف فيما عدا هذا الفرد كانت القضية شخصية ولها لازم هو قضية كلية. أعني قولنا كل ما يعتبر فردا له سوى هذا الفرد فهو منتف. ولا استبعاد في شيء من ذلك.

وذهب الكثير إلى تقدير الخبر موجود وأجاب عن **الإشكال** بأنه يلزم نفي الإمكان العام من جانب الوجود عن الآلهة غير الله تعالى وذلك مبني على مقدمة قطعية معلومة للعقلاء هي أن المعبود بالحق لا يكون إلا واجب الوجود فيصير المعنى لا معبود بحق موجود إلا الله وإذا ليس موجودا ليس ممكنا لأنه لو كان ممكنا لكان واجبا بناء على المقدمة القطعية فيكون موجودا، وقد أفادت الكلمة الطيبة أنه ليس بموجود فليس بممكن لأن نفي اللازم يدل على نفي الملزوم. واعترض بأن المقدمة القطعية وإن كانت صحيحة في نفس الأمر لكنها غير مسلمة عند المشركين لأنهم يعبدون الأصنام ويعتقدونها آلهة مع اعترافهم بأنها ممكنة محتاجة إلى الصانع ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله [لقمان: ٢٥، الزمر: ٣٨] فيمكن أن يعترف المكلف بالكلمة الطيبة ويعتقد أن نفي الوجود لا يستلزم نفي الإمكان فيمكن عنده وجود آلهة غير الله تعالى فلا يكون التلفظ بالكلمة نصا على إيمانه ولو كانت المقدمة المذكورة مسلمة عند الكل لأمكن أن يقدر الخبر من أول الأمر موجود بالذات أي لا إله موجود بالذات إلا الله وإذا لم يكن غيره تعالى موجودا بالذات لم يكن مستحقا للعبادة لأن المستحق لها لا يكون إلا واجبا لذاته.

وقد قرر **الجواب** بوجهين آخرين: الأول أن لا إله موجود قضية سالبة حملية لا بد لها من جهة وهي الإمكان العام فيكون المعنى أن الجانب المخالف للسلب وهو إثبات الوجود ليس ضروريا للآلهة إلا الله تعالى فإنه موجود بالإمكان العام أي جانب السلب ليس ضروريا له تعالى فيكون الوجود ضروريا له سبحانه تحقيقا للتناقض بين المستثنى والمستثنى منه. الثاني أن لا إله موجود بالإمكان العام سالبة كلية ممكنة عامة فيكون المتحصل بالاستثناء الذي هو نقيض موجبة جزئية ضرورية أي الله موجود بالضرورة. وأورد على التقريرين أنهما إنما يتمان إذا كان كل من طرفي المستثنى والمستثنى منه قضية مستقلة وهو ممنوع، والصحيح عند أهل العربية أنهما كلام واحد مقيد بالاستثناء فلا يجري فيهما أحكام الناقض إلا أن يؤول بالمعنى اللغوي، وأيضا جعل الله موجود بالضرورة قضية جزئية فيه تساهل، وقيل: يمكن أن يقال الخبر المقدر هو الموجود مطلقا سواء كان بالفعل أو بالإمكان على استعمال المشترك في كلا معنييه أو على تأويله بما يطلق عليه اسم الموجود وهو كما ترى، وقيل: يجوز تقديره ممكن ونفي الإمكان يستلزم نفي الوجود لأن الإله واجب الوجود وإمكان اتصاف شيء بوجوب الوجود يستلزم اتصافه بالفعل بالضرورة فإذا استفيد من الكلمة الطيبة إمكانه يستفاد منه وجوده أيضا إذ كل ما لم يوجد يستحيل أن يكون واجب الوجود، ويعلم ما فيه مما مر فلا تغفل، وقال بعضهم: الخبر المقدر مستحق للعبادة، فالمعنى لا إله مستحق للعبادة إلا الله، ولا محذور فيه.

واعترض بأن هذا كون خاص ولا بد في حذفه من قرينة ولا قرينة فلا يصح الحذف. وأجيب بأنها كنار على علم لأن الإله بمعنى المعبود فدل على العبادة واستحقاقها، يؤيده ملاحظة المقام واعتبار حال المخاطبين لأن هذه الكلمة الطيبة واردة لرد

اعتقاد المشركين الزاعمين أن الأصنام تستحق العبادة.

واعترض أيضا بأنه لا يدل على نفي التعدد مطلقا أي لا بالإمكان ولا بالفعل لجواز وجود إله غيره سبحانه لا يستحق العبادة، وأيضا يمكن أن يقال: المراد إما نفي إله مستحق للعبادة غيره تعالى بالفعل أو بالإمكان فعلى الأول لا ينفي إمكان إله مستحق للعبادة أيضا غيره عز وجل وعلى الثاني لا يدل على استحقاقه قال للعبادة بالفعل. ورد بأن." (١)

"الحسن وأبو رجاء والأعمش: وعيسى وطلحة وحمزة وأبو بكر «السلم» بكسر السين وأنتم الأعلون أي الأغلبون، والعلو بمعنى الغلبة مجاز مشهور، والجملة حالية مقررة لمعنى النهي مؤكدة لوجوب الانتهاء وكذا قوله تعالى: والله معكم أي ناصركم فإن كونهم الأغلبين وكونه عز وجل ناصرهم من أقوى موجبات الاجتناب عما يوهم الذل والضراعة.

وقال أبو حيان: يجوز أن يكونا جملتين مستأنفتين أخبروا أولا أنهم الأعلون وهو إخبار بمغيب أبرزه الوجود ثم ارتقى إلى رتبة أعلى من التي قبلها وهي كون الله تعالى معهم ولن يتركم أعمالكم قال: ولن يظلمكم، وقيل: ولن ينقصكم، وقيل: ولن يضيعها، وهو كما قال أبو عبيد. والمبرد من وترت الرجل إذا قتلت له قتيلا من ولد أو أخ أو حميم أو سلبته ماله وذهبت به، قال الزمخشري: وحقيقته أفردته من قريبه أو ماله من الوتر وهو الفرد، فشبه إضاعة عمل العامل وتعطيل ثوابه بوتر الواتر وهو من فصيح الكلام، وفيه هنا من الدلالة على مزيد لطف الله تعالى ما فيه، ومنه

قوله صلى الله عليه وسلم: «من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله»

والظاهر على ما ذكره أنه لا بد من تضمين وترته معنى السلب ونحوه ليتعدى إلى المفعول الثاني بنفسه، وفي الصحاح أنه من الترة وحمله على نزع الخافض أي جعلته موتورا لم يدرك ثاره في ذلك كأنه نقصه فيه وجعله نظير دخلت البيت أي فيه وهو سديد أيضا.

وجوز بعضهم (يتر) هاهنا متعديا لواحد وأعمالكم بدل من ضمير الخطاب أي لن يتر أعمالكم من ثوابها والجملة قيل معطوفة على قوله تعالى: معكم وهي وإن لم تقع حالا استقلالا لتصديرها بحرف الاستقبال المنافي للحال على ما صرح به العلامة التفتازاني وغيره لكنه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في غيره، وقيل: المانع من وقوع المصدرة بحرف الاستقبال حالا مخالفته للسماع وإلا فلا مانع من كونها حالا مقدرة مع أنه يجوز أن تكون لن لمجرد تأكيد النفي، والظاهر أن المانعين بنوا المنع على المنافاة وإنها إذا زالت باعتبار أحد الأمرين فلا منع لكن قيل:

إن الحال المقصود منها بيان الهيئة غير الحال الذي هو أحد الأزمنة والمنافاة إنما هي بين هذا الحال والاستقبال. وهذا نظير ما قال مجوزو مجيء الجملة الماضية حالا بدون قد، وما لذلك وما عليه في كتب النحو، وإذا جعلت الجملة قبل مستأنفة لم يكن إشكال في العطف أصلا.

إنما الحياة الدنيا لعب ولهو لا ثبات لها ولا اعتداد بها وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم أي ثواب إيمانكم وتقواكم من الباقيات الصالحات التي يتنافس فيها المتنافسون ولا يسئلكم أموالكم عطف على الجزاء والإضافة للاستغراق، والمعنى إن تؤمنوا لا يسألكم جميع أموالكم كما يأخذ من الكافر جميع ماله، وفيه مقابلة حسنة لقوله تعالى: يؤتكم أجوركم كأنه قيل: يعطكم

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢١٣/١٣

كل الأجور ويسألكم بعض المال وهو ما شرعه سبحانه من الزكاة، وقول سفيان بن عيينة أي لا يسألكم كثيرا من أموالكم إنما يسألكم ربع العشر فطيبوا أنفسكم بيان لحاصل المعنى، وقيل: أي لا يسألكم ما هو ما لكم حقيقة وإنما يسألكم ماله عز وجل وهو المالك لها حقيقة وهو جل شأنه المنعم عليكم بالانتفاع بها، وقيل: أي لا يسألكم أموالكم لحاجته سبحانه إليها بل ليرجع إنفاقكم إليكم، وقيل: أي لا يسألكم الرسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من أموالكم أجرا على تبليغ الرسالة كما قال تعالى: قل ما أسئلكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين [ص: ٨٦] ووجه التعليق عليها غير ظاهر وفي بعضها أيضا ما لا يخفى إن يسئلكموها أي أموالكم فيحفكم فيجهدكم بطلب الكل فإن الإحفاء والإلحاف المبالغة وبلوغ الغاية في كل شيء يقال: أحفاه في المسألة إذا لم يترك شيئا من الإلحاح وأحفى شاربه استأصله وأخذه أخذا متناهيا، وأصل ذلك على ما قال الراغب من أحفيت الدابة جعلته حافيا أي منسحج الحافر والبعير جعلته منسحج الفرسن من المشي حتى يرق تبخلوا **جواب**." (١)

"وما أحسن التقابل بين قوله تعالى وأن المساجد وبين هذا القول كأنهم نهوا كلهم عن الإشراك ودعوا إلى التوحيد فقابلوا ذلك بعداوة من يوحد الله سبحانه ويدعوه ولم يرضوا بالاباء وحده وهذا من خواص الكتاب الكريم وبديع أسلوبه إذا أخذ في قصة غب قصه جعلهما متناصفتين فيما سيق له الكلام وزاد عليه التآخي بينهما. في تناسب خاتمة الأولى وفاتحة الثانية، ولعل هذا الوجه من الوجاهة بمكان وأما لو فسر بما حكي عن الخليل ولأن المساجد لله فلا تدعوا إلخ فالوجه أن يكون استطرادا ذكر عقيب وعيد المعرض والحمل على هذا على الأعضاء السبعة أظهر لأن فيه تذكيرا لكونه تعالى المنع بها عليهم وتنبها على أن الحكمة في خلقها خدمة المعبود من حيث العدول عن لفظ الأعضاء وأسمائها الخاصة إلى المساجد ودلالة على أن ذلك ينافي الإشراك وحينئذ لا يبقى **إشكال** في ارتباط ما بعده بما قبله على القراءتين والأوجه والله تعالى أعلم اهـ فتأمل. واللبد بكسر اللام وفتح الباء كما قرأ الجمهور جمع لبدة بالكسر نحو كسرة وكسر وهي الجماعات شبهت بالشيء المتلبد بعضه فوق بعض ويقال للجراد ومنه كما قال الجبائي قول عبد مناف بن ربع الهذلي:

صافوا بستة أبيات وأربعة ... حتى كأن عليهم جابيا لبدا

وقرأ مجاهد وابن محيصن وابن عامر بخلاف عنه «لبدا» بضم اللام جمع لبدة كزبرة وزبر وعن ابن محيصن أيضا تسكين الباء وضم اللام وقرأ الحسن والجحدري وأبو حيوة وجماعة عن أبي عمرو بضمتين جمع لبد كرهن ورهن أو جمع لبود كصبور وصبر وقرأ الحسن والجحدري أيضا بخلاف عنهما «لبدا» بضم اللام وتشديد الباء جمع لا بد وأبو رجاء بكسرها وشد الباء المفتوحة قل إنما أدعوا أعبد ربي ولا أشرك به في العبادة أحدا فليس ذلك ببدع ولا مستنكر يوجب التعجب أو الاطباق على عداوتي وقرأ الأكثرون «قال» على أنه حكاية منه تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم للمتراكمين عليه أو حكاية من الجن له عند رجوعهم إلى قومهم فلا تغفل وقراءة الأمر وهي قراءة عاصم وحمزة وأبي عمرو بخلاف عنه أظهر وأوفق لقوله سبحانه قل إني لا أملك لكم ضرا ولا رشدا أي ولا نفعا تعبيرا باسم السبب عن المسبب، والمعنى لا أستطيع أن أضركم ولا أنفعكم إنما الضار والنافع هو الله عز وجل أو لا أملك لكم غيا ولا رشدا على أن الضر مراد به الغي تعبير باسم السبب

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٣/٢٣٥

عن السبب ويدل عليه قراءة أبي «غيا» بدل ضرا والمعنى لا أستطيع أن أقسركم على الغي والرشد إنما القادر على ذلك هو الله سبحانه وتعالى وجوز أن يكون في الآية الاحتباك والأصل لا أملك لكم ضرا ولا نفعا ولا غيا ولا رشدا فترك من كلا المتقابلين ما ذكر في الآخر. وقرأ الأعرج «رشدا» بضمتين قل إني لن يجيرني من الله أحد إن أرادني سبحانه بسوء ولن أجد من دونه ملتحدا أي معدلا ومنحرفا وقال الكلبي مدخلا في الأرض وقال السدي حرزا وأصله المدخل من اللحد والمراد ملجأ يركن إليه وأنشدوا:

يا لهف نفسي ونفسي غير مجدية ... عني وما من قضاء الله ملتحد

وجوز فيه الراغب كونه اسم مكان وكونه مصدرا وهذا على ما قيل بيان لعجزه عليه الصلاة والسلام عن شؤون نفسه بعد بيان عجزه صلى الله عليه وسلم عن شؤون غيره وقيل في الكلام حذف وهو قالوا اترك ما تدعو إليه ونحن نجيرك فقيل له قل إني لن يجيرني إلخ وقيل هو **جواب** لقول ورد أن سيد الجن وقد ازدحموا عليه أنا أرحلهم عنك فقال إني لن يجيرني إلخ ذكره الماوردي والقولان ليسا بشيء وقوله تعالى إلا بلاغا من الله استثناء من مفعول لا أملك كما يشير إليه كلام قتادة وما بينهما اعتراض مؤكد لنفي الاستطاعة فلا اعتراض بكثرة الفصل المبعدة لذلك فإن كان المعنى لا أملك أن أضركم ولا أنفعكم كان استثناء متصلا كأنه." (١)

"عقد في مكة فلعل المرط بعد العقد صار إليه صلى الله عليه وسلم نعم دل أنه بعد وفاة خديجة إنما **إشكال** في قول عائشة نصفه علي إلخ **وجوابه** أنه يمكن أن يكون قد بات صلى الله عليه وسلم في بيت الصديق رضي الله تعالى عنه ذات ليلة وكان المرط على عائشة وهي طفلة والباقي لطوله على النبي عليه الصلاة والسلام فحكت ذلك أم المؤمنين إذ لا دلالة على أنها حكاية ما بعد البناء فهذا ما يتكلف لصحة هذا القول انتهى وأنت تعلم أن هذا الحديث لم يقع في الكتب الصحيحة كما قاله ابن حجر بل هو مخالف لها ومثل الاحتمالات لا يكتفى بها بل قال أبو حيان إنه كذب صريح وعن قتادة كان صلى الله عليه وسلم قد تزمل في ثيابه للصلاة واستعد لها فنودي بيا أيها المزمل على معنى يا أيها المستعد للعبادة. وقال عكرمة: المعنى يا أيها المزمل للنبوة وأعبائها والزمل كالحمل لفظا ومعنى ويقال ازدمله أي احتمله وفيه تشبيه إجراء مراسم النبوة بتحمل الحمل الثقيل لما فيهما من المشقة وجوز أن يكون كناية عن المتثاقل لعدم التمرن وأورد عليه نحو ما أورد على وجه الزمخشري ومع صحة المعنى الحقيقي واعتضاده بالأحاديث الصحيحة لا حاجة إلى غيره كما قيل قم الليل أي قم إلى الصلاة وقيل داوم عليها وأيا ما كان فمعمول قم مقدر والليل منصوب على الظرفية وجوز أن يكون منصوبا على التوسع والإسناد المجازي ونسب هذا إلى الكوفيين وما قيل إلى البصريين، وقيل القيام مستعار للصلاة ومعنى قم صل فلا تقدير وقرأ أبو السمال بضم الميم اتباعا لحركة القاف وقرىء بفتحها طلبا للتخفيف والكسر في قراءة الجمهور على أصل التقاء الساكنين إلا قليلا استثناء من الليل وقوله تعالى نصفه بدل من قليلا بدل الكل والضمير لليل وفي هذا الإبدال رفع الإبهام وفي الإتيان بقليل ما يدل على أن النصف المغمور بذكر الله تعالى بمنزلة

الكل والنصف الفارغ وإن ساواه في الكمية لا يساويه في التحقيق أو انقص منه عطف على الأمر السابق والضمير المجرور

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٠٤/١٥

لليل أيضا مقيدا بالاستثناء لأنه الذي سيق له الكلام وقيل للنصف لقربه قليلا أي نقصا قليلا أو مقدارا قليلا بحيث لا ينحط عن نصف النصف أو زد عليه عطف كما سبق وكذا الكلام في الضمير ولا يختلف المعنى على القولين فيه وهو تخييره صلى الله عليه وسلم بين أن يقوم نصف الليل أو أقل من النصف أو أكثر بيد أنه رجح الأول بأن فيه جعل معيار النقص والزيادة النصف المقارن للقيام وهو أولى من جعله للنصف العاري منه بالكلية وإن تساويا كمية وجهل بعضهم الإبدال من الليل الباقي بعد الثنيا والضميرين له وقال في الإبدال من قليل ليس بسديد لهذا ولأن الحقيقي بالاعتناء الذي ينبيء عنه الإبدال هو الجزء الباقي بعد الثنيا المقارن للقيام لا للجزء المخرج العاري عنه ولا يخفى أنه على طرف التمام وكذا اعترض أبو حيان ذلك الإبدال بقوله: إن ضمير نصفه حينئذ إما أن يعود على المبدل منه أو على المستثنى منه وهو الليل لا جائز أن يعود على المبدل منه لأنه يكون استثناء مجهول إذ التقدير إلا قليلا نصف القليل، وهذا لا يصح له معنى البتة ولا جائز أن يعود على المستثنى منه لأنه يلغو فيه الاستثناء إذ لو قيل قم الليل نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه أفاد معناه على وجه أخصر وأوضح وأبعد عن الإلباس وفيه أنا نختار الثاني وما زعمه من اللغوية قد أشرنا إلى دفعه وأوضحه بعض الأجلة بقوله: إن فيه تنبيها على تخفيف القيام وتسهيله لأن قلة أحد النصفين تلازم قلة الآخر وتنبيها على تفاوت ما شعل بالطاعة وما خلا منها الإشعار بأن البعض المشغول بمنزلة الكل مع ما في ذلك من البيان بعد الإبهام الداعي للتمكن في الذهب وزيادة التشويق وتعقب السمين الشق الأول أيضا بأن قوله استثناء مجهول من مجهول غير صحيح لأن الليل معلوم وكذا بعضه من النصف وما دونه وما فوقه ولا ضير في استثناء المجهول من المعلوم نحو فشربوا منه إلا قليلا [البقرة: ٢٤٩] بل لا ضمير في إبدال مجهول من مجهول كجاءني جماعة بعضهم مشاة ومع هذا." (١)

"سماوات في يومين، وأوجد الأرض وما فيها في أربعة أيام ونكتة تقديم خلق الأرض وما فيها في الظاهر في سورتي البقرة والدخان على

خلق السماوات والعكس هاهنا أن المقام في الأولين مقام الامتنان وتعداد النعم على أهل الكفر والإيمان فمقتضاه تقديم ما هو نعمة بالنظر إلى المخاطبين من الفريقين فكأنه قال سبحانه هو الذي دبر أمركم قبل السماء ثم خلق السماء. والمقام هنا مقام بيان كمال القدرة فمقتضاه تقديم ما هو أدل انتهى. وفي الكشف أطبق أهل التفسير أنه تم خلق الأرض وما فيها في أربعة أيام ثم خلق السماء في يومين إلا ما نقل الواحدي في البسيط عن مقاتل أن خلق السماء مقدم على إيجاد الأرض فضلا عن دحوها. والكلام مع من فرق بين الإيجاد والدحو وما قيل إن دحو الأرض متأخر عن خلق السماء لا عن تسويتها يرد عليه بعد ذلك فإنه إشارة إلى السابق وهو رفع السمك والتسوية والجواب بتراخي الرتبة لا يتم لما نقل من إطباق المفسرين فالوجه أن يجعل الأرض منصوبا بمضمر نحو تذكر وتدبر واذكر الأرض بعد ذلك وإن جعل مضمرا على شريطة التفسير جعل بعد ذلك إشارة إلى المذكور سابقا من ذكر خلق السماء لا خلق السماء نفسه ليدل على أنه متأخر في الذكر عن خلق السماء تنبيها على أنه قاصر في الدلالة عن الأول لكنه تتميم كما تقول جملا ثم تقول بعد ذلك كيت وكيت، وهذا كثير في استعمال العرب والعجم وكان بعد ذلك بهذا المعنى عكسه إذا استعمل لتراخي الرتبة وقد تستعمل ثم

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١١٤/١٥

بهذا المعنى وكذا الفاء وهذا لا ينافي قول الحسن إنه تعالى خلق الأرض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتزق بها ثم أصعد الدخان وخلق منه السماوات وأمسك الفهر في موضعها وبسط منها الأرض وذلك قوله تعالى كانتا رتقا ففتقناهما [الأنبياء: ٣٠] الآية فإنه يدل على أن كون السماء دخانا سابق على دحو الأرض وتسويتها وهو كذلك بل ظاهر قوله تعالى ثم استوى إلى السماء وهي دخان [فصلت: ١١] يدل على ذلك وإيجاد الجوهرة النورية والنظر إليها بعين الجلال المبطن بالرحمة والجمال وذوبها وامتياز لطيفها عن كثيفها وصعود المادة الدخانية اللطيفة وبقاء الكثيف هذا كله سابق على الأيام الستة، وثبت في الخبر الصحيح ولا ينافي الآيات وأما ما نقله الواحدي عن مقاتل واختاره الإمام فلا إشكال فيه ويتعين ثم في سورتي البقرة والسجدة على تراخي الرتبة وهو أوفق لمشهور قواعد الحكماء لكن لا يوافق ما روي أنه تعالى خلق جرم الأرض يوم الأحد ويوم الاثنين، ودحاها وخلق ما فيها يوم الثلاثاء ويوم الأربعاء، وخلق السماوات وما فيها في يوم الخميس والجمعة، وفي آخر يوم الجمعة ثم خلق آدم عليه السلام انتهى. والذي أميل إليه أن تسوية السماء بما فيها سابقة على تسوية الأرض بما فيها لظهور أمر العلية في الأجرام العلوية وأمر المعلولية في الأجرام السفلية ويعلم تأويل ما ينافي ذلك مما سمعت. وأما الخبر الأخير ففي صحته مقال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال وقد مر شيء مما يتعلق بهذا المقام وإنما أعدنا الكلام فيه تذكيرا لذوي الأفهام فتأمل والله تعالى الموفق لتحصيل المرام.

وقوله تعالى أخرج منها ماءها بأن فجر منها عيونا وأجرى أنهارا ومرعاها يقع على الرعي بالكسر وهو الكلأ والرعي بالفتح وهو المصدر وكذا على الموضع والزمان، وزعم بعضهم أنه في الأصل للموضع ولعله أراد أنه أشهر معانيه والمناسب للمقام المعنى الأول لكنه قيل إنه خاص بما يأكله الحيوان غير الإنسان وتجوز به عن مطلق المأكول للإنسان وغيره فهو مجاز مرسل من قبيل المرسن. وقال الطيبي: يجوز أن يكون استعارة مصرحة لأن الكلام مع منكري الحشر بشهادة أأنتم أشد خلقا كأنه قيل أيها المعاندون الملزوزون في قرن البهائم في التمتع بالدنيا والذهول عن الآخرة بيان وتفسير لدحاها وتكملة له فإن السكنى لا تتأتى بمجرد البسط والتمهيد بل لا بد من تسوية أمر المعاش من المأكل والمشرب أو حال من فاعله بإضمار قد أو بدونه." (١)

"وجهه وأبو حيوة وابن أبي عبلة «خلقت» «رفعت» «نصبت» «سطحت» بتا المتكلم مبنيا للفاعل والمفعول ضمير محذوف وهو العائد إلى المبدل منه بدل اشتمال أي خلقتها رفعتها نصبتها سطحتها. وقرأ الحسن وهارون الرشيد سطحت بتشديد الطاء والمعنى أفلا ينظرون نظر التدبر والاعتبار إلى كيفية خلق هذه المخلوقات الشاهدة بحقية البعث والنشور ليرجعوا عما هم عليه من الإنكار والنفور ويسمعوا إنذارك ويستعدوا للقائه بالإيمان والطاعة. وجوز أن يحمل النظر على الإبصار ويكون فيه دعوى ظهور المطلوب بحيث يظهر بمجرد إبصار هذه المخلوقات وهو خلاف الظاهر. والفاء في قوله تعالى فذكر لترتيب الأمر بالتذكير على ما ينبيء عنه الإنكار السابق من عدم النظر أي فاقتصر على التذكير ولا تلح عليهم ولا يهمنك أنهم لا ينظرون ولا يتذكرون. وقوله تعالى إنما أنت مذكر تعليل للأمر. وقوله سبحانه لست عليهم بمصيطر تقرير له وتحقيق لمعنى الإنذار أي لست بمتسلط عليهم تجبرهم على ما تريد كقوله تعالى وما أنت عليهم بجبار [ق: ٤٥] وقرأ

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢٣٥/١٥

الجمهور «بمصيطر» بالصاد وكسر الطاء والأصل السين والصاد بدل منه فإنه من السطر بمعنى التسلط يقال: سطر عليه إذا تسلط وقرأ حمزة في رواية بإشمام الصاد زايا وهارون بفتح الطاء وهي لغة تميم وسيطر متعد عندهم ويدل عليه قولهم تسيطر لمكان المطاوعة. وقوله تعالى إلا من تولى وكفر قيل استثناء منقطع وإلا فيه بمعنى لكن ومن موصولة مبتدأ وما بعدها صلة والعائد الضمير المستتر فيه. وقوله سبحانه فيعذبه الله العذاب الأكبر خبر المبتدأ والفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط نحو: الذي يأتيني فله درهم، وجعل من شرطية يبعده وجود الفاء فيما يصلح لجوابيتها بدونها وتقدير فهو يعذبه تكلف مستغنى عنه وأيا ما كان فمن المنقطع ما يقع بعد إلا فيه جملة أي لكن من أعرض وأقام على الكفر منهم يعذبه الله تعالى العذاب الأكبر وهذا عذاب الآخرة في النار فإنه الأكبر وعذاب الدنيا بالنسبة إليه أصغر. وجعل الزمخشري الانقطاع على معنى لست بمستول عليهم لكن من تولى وكفر منهم فإن لله تعالى الولاية عليه والقهر فيعذبه في نار جهنم ولم يجعل على ما قيل متصلا لأنه يلزم عليه كونه صلى الله عليه وسلم مستوليا على من تولى وقد حصرت الولاية به تعالى، وجوز اتصاله بأن يكون من ضمير عليهم فيكون من في محل جر تابعا له وتسلطه صلى الله عليه وسلم على المتولي باعتبار جهاده وقتله الذي وعد به عليه الصلاة والسلام ولا ينافي حصر الولاية به تعالى لأنه بأمره عز وجل فكأنه قيل: لست عليهم بمسيطر إلا على من تولى وأقام على الكفر فإنك متسلط عليه بما يؤذن لك من جهاده وقتله وسبيه وأسره وبعده ذلك يعذبه الله تعالى في جهنم، فيكون في الآية إيعاد لهم بالجهاد في الدنيا وعذاب النار في الآخرة. وجوز أن يكون إيعادا بالجهاد فقط على أن المراد بالعذاب الأكبر القتل وسبي النساء والأولاد وسائر ما يترتب على الجهاد من البلايا فيكون فيه إشارة إلى أن هذه الأمة أكبر عذابهم في الدنيا ذلك لا ما كان في الأمم السابقة من الخسف والمسخ ونحوهما وأقيم فيعذبه إلخ مقام فتكون عليه متسلطا إيذانا بأن ذلك من قبله عز وجل حتى كأنه صلى الله عليه وسلم لا دخل له فيه وقال عصام الدين في كون الاستثناء منقطعا إشكال لأن المستثنى المنقطع هو المذكور بعدا لا غير مخرج عن متعدد قبله لعدم دخوله فيه مخالف له في الحكم وليس من تولى وكفر خارجا عن قوله تعالى عليهم وليس حكمهم مخالفا له. ثم أجاب بأن الاستثناء المنقطع قد يكون لدفع توهم ناشيء مما سبق من غير أن يخالف المستثنى منه في الحكم فالواجب ذكر حكم له ليعلم أنه ليس حكمه مخالفا لحكم المستثنى منه فكأنه هاهنا لدفع توهم التعذيب فتأمل. وجوز كون الاستثناء متصلا من قوله تعالى فذكر ومن موصولة لا غير والمراد بالعذاب استحقاق العذاب أي فذكر إلا من انقطع طمعك من إيمانه وتولى فاستحق العذاب الأكبر. وقوله إنما أنت إلخ على هذا." (١)

"قسمية لزم اجتماع المقسمات المتعددة على جواب واحد وقد استكرهه الخليل وسيبويه وأجاب باختيار الشق الأول ونفي ما لزمه، فقال: إن واو القسم مطرح معها إبراز الفعل اطراحا كليا فكان لها شأن خلاف شأن الباء حيث أبرز معها الفعل تارة وأضمر أخرى، فكانت الواو قائمة مقام فعل القسم وباؤه سادة مسدهما معا والواوات العواطف نوائب عن هذه الواو فهي عاملة الجر وعاملة النصب، فالعطف من قبيل العطف على معمولي عامل واحد وهذا كما تقول: ضرب زيد عمرا وبكر خالدا فترفع بالواو وتنصب لقيامها مقام ضرب الذي هو عاملها انتهى. وأنت تعلم أن أول الواوات العواطف

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٥/٣٣٠

هاهنا ليس معها ما تعمل فيه النصب فلعله أراد أنها تعمل ذلك إن كان هناك منصوب أو هي عاملة باعتبار أن معنى والشمس وضحاها والشمس وضوءها إذا أشرقت وفيه أيضا أنه لم يقل أحد بأن الحروف العواطف عوامل. وأيضا **الإشكال** مبني على امتناع العطف على معمولي عاملين مطلقا حتى لو جوز مطلقا أو بشرط كون المعطوف مجرورا على ما ذهب إليه جمع كما في قولك:

في الدار زيد والحجرة عمرو لم يكن **إشكال**، وأيضا هو مبني على قبول هذا الاستكراه وعدم إمكان التخلص من الاجتماع بتقدير **جواب** لكل من المقسمات حتى إذا لم يقبل أو قبل وقدر لكل **جواب** لم يبق **إشكال**.

وأيضا هو مبني على أن إذا ظرفية وهو ممنوع لجواز أن تكون قد تجردت عن الظرفية وحينئذ تكون بدلا مما بعد الواو كما قيل في قوله:

وبعد غد يا لهف نفسي من غد ... إذا راح أصحابي ولست برائح

أن إذا بدل من غد وعلى تسليم أنها ظرفية يجوز أن يقدر مع كل مضاف تتعلق به، كأن يقدر وتلو القمر إذا تلاها، وتجلية النهار إذا جلاها، وغشيان الليل إذا يغشاها أو تجعل متعلقة بمحذوف وقع حالا مقدرة مما تليه أي أقسم بالقمر كائنا إذا تلاها، وبالليل كائنا إذا جلاها كما زعمه بعضهم وفيه بحث وأيضا يرد على الزمخشري مثل قوله تعالى والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس [التكوير: ١٧، ١٨] لأن الواو هنالك عاطفة وقد تقدم صريح فعل القسم كما ذكره الشيخ ابن الحاجب على أن التحقيق كما قال بعض المحققين أن الظرف ليس معمولا لفعل القسم لفساد المعنى إذ التقييد بالزمان غير مراد حالا كان أو استقبالا وإنما هو معمول مضاف مقدر من نحو العظمة لأن الإقسام بالشيء إعظام له فكأنه أقسم بعظمة زمان كذا، وما قيل عليه من أن إقسامه تعالى بشيء مستعار لإظهار عظمته وإبانة شرفه فيجوز تقييده باعتبار جزء المعنى المراد يعني الإظهار، وأيضا إذا كان الإقسام إعظاما لغا تقديره فلو سلم فالاستعارة إما تبعية أو تمثيلية، وعلى كل حال فليس ثمت ما يكون متعلقا بحسب الصناعة والتقدير ليتعلق به وليظهر ما أريد منه مؤكدا فلا لغوية والسماء وما بناها أي ومن بناها وإيثار ما على من لإرادة الوصفية تفخيما على ما تقدم في وما ولد [البلد: ٣] كأنه قيل والقادر العظيم الشأن الذي بناها ودل على وجوده وكمال قدرته بناؤهما والمراد به إيجادها بحيث تدل على ذلك ويستدل بها عليه وهو أولى من تفسيره ببانيها لإشعاره بالمراد من البناء. وكذا الكلام في قوله تعالى والأرض وما طحاها أي بسطها من كل جانب ووطأها كدحاها، ويكون طحا بمعنى ذهب كقول علقمة:

طحا بك قلب في الحسان طروب ... بعيد الشباب عصر حان مشيب

وبمعنى أشرف وارتفع ومن أيمانهم لا والقمر الطاحي. ويقال: طحا يطحو طحوا وطحى يطحى طحيا.

وقوله سبحانه ونفس وما سواها أي أنشأها وأبدعها مستعدة لكمالها وذلك بتعديل أعضائها وقواها الظاهرة." (١)

"وأهل السنة يؤولون ما صح من ذلك للنصوص الدالة على تعذيب بعض ممن ارتكب الكبيرة على ما بين في موضعه. وقيل في **الجواب** أن المراد بالأشقى والأتقى الشقي والتقي وشاع أفعل في مثل ذلك ومنه قول طرفة:

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٥٩/١٥

تمنى رجال أن أموت فإن أمت ... فتلك سبيل لست فيها بأوحد

فإنه أراد بواحد واعترض بأنه لا يحسم مادة **الإشكال** إذ ذلك الشقي في الآية ليس إلا الكافر فيلزم الحصر أن لا يدخل النار أو لا يعذب بها غيره من أنه خلاف المذهب الحق، وأيضا أن ذلك التقي فيها قد وصف بما وصف فعلى القول بالمفهوم يلزم أن لا يجنبها التقي الغير الموصوف بذلك كالتقي الذي لا مال له وكغيره والمكلفين من الأطفال والمجانين مع أن الحق أنهم يجتنبونها وقيل غير ذلك. ولعلك بعد الاطلاع عليه وتدقيق النظر في جميع ما قيل واستحضار ما عليه الجماعة في أهل الجمع تستحسن إن قلت بالمفهوم ما استحسنه صاحب الكشف مما مر عن الزمخشري وإن لم تكن ممن يقول بتخليد أهل الكبائر من المؤمنين فتأمل. وجنب يتعدى إلى مفعولين فالضميرها هنا المفعول الثاني، والأتقى المفعول الأول وهو النائب عن الفاعل. ويقال: جنب فلان خيرا وجنب شرا، وإذا أطلق فقيل جنب فلان فمعناه على ما قال الراغب أبعد عن الخير وأصل جنبته كما قيل جعلته على جانب منه، وكثيرا ما يراد منه التبعيد ومنه ما هنا ولذا قلنا أي سيبعد عنها الأتقى.

الذي يؤتي ماله أي يعطيه ويصرفه يتزكى طالبا أن يكون عند الله تعالى زاكيا ناميا لا يريد به رياء ولا سمعة أو متطهرا من الذنوب فالجملة نصب على الحال من ضمير يؤتي، وجوز أن تكون بدلا من الصلة فلا محل لها من الإعراب، وجوز أيضا أن يكون الفعل وحده بدلا من الفعل السابق وحده واعترض كلا الوجهين بأن البدل من قسم التابع المعرف بكل ثان أعرب بإعراب سابقه ولا إعراب للصلة حتى يثبت لها تابع فيه. وسبب الإعراب وهو الرفع في الفعل متوفر مع قطع النظر عن التبعية وهو على المشهور تجرده عن الناصب والجازم فليس معربا بإعراب سابقه لظهور ذلك في كون إعرابه للتبعية وهو هنا ليس لها بل للتجرد. وأجيب مع الإغماض عما في ذلك التعريف مما نبه على بعضه الرضي أما عن الأول فبأن المراد أعرب بإعراب سابقه إن كان له إعراب أو بأن المراد أعرب بإعراب سابقه وجودا وعدما وقيل إطلاق التابع على ذلك ونحوه من الحرف والفعل الغير المعرب مجاز من حيث إنه مشابه للتابع لموافقته لسابقه فيما له وأما عن الثاني فبأن الشيء قد يقصد لشيء وإن كان متحققا قبل ذلك الشيء لأمر آخر كألف التثنية وواو الجمع فإنه يؤتى بهما للدلالة على التثنية والجمع فيتحققان، ويأتي عامل الرفع على المثنى والمجموع وهما فيهما قبله فيقصدان له وقال السيد عيسى: المراد بقولهم كل ثان أعرب إلخ كل ثان أعرب لو لم يكن معربا فتدبر ولا تغفل. وجوز أن يكون يتزكى بتقدير لأن يتزكى متعلقا بيؤتي علة له ثم حذفت اللام وحذفها من أن وأن شائع ثم حذفت أن فارتفع الفعل أو بقي منصوبا كما في قول طرفة:

ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى فقد روي برفع أحضر وبنصبه وقيل إنه بتقدير لأن أو عن أن أحضر فصنع فيه نحو ما سمعت. وأيا ما كان يدل الكلام على أن المراد بإيتائه صرفه في وجوه البر والخير.

وقرأ الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهم «يزكى» بإدغام التاء في الزاي

وما لأحد عنده من نعمة تجزى استئناف مقرر لما أفاده الكلام السابق من كون إيتائه للتزكي خالصا لله تعالى أي ليس لأحد عنده نعمة من." (١)

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٧٠/١٥

"مقرا الآخر على ما هو عليه مما اختاره لنفسه هذا من اعتقاده بشريعته وهذا من اعتقاده بأصنامه، وحاصله أنه اتصلت مودتهم واجتمعت كلمتهم إلى أن أتتهم البينة وما تفرق الذين أوتوا أي من المشركين وانفصل بعضهم من بعض فقال كل ما يدل عنده على صحة قوله إلا من بعد ما جاءتهم البينة وكان يقتضي عند مجيئها أن يجتمعوا على اتباعها ولا يخفى أن قوله (بل كان كل منهم) إلخ في حيز المنع. وأيضا حمل وما تفرق على ما حمله عليه غير ظاهر. وقال ابن عطية: هاهنا وجه بارع المعنى وذلك أن يكون المراد لم يكن هؤلاء القوم منفكين من أمر الله تعالى وقدرته ونظره سبحانه حتى يبعث عز وجل إليهم رسولا منذرا يقيم تعالى عليهم به الحجة ويتم على من آمن به النعمة فكأنه قال: ما كانوا ليتركوا سدى ولهذا نظائر في كتاب الله جل جلاله هذا ما ظفرنا به سؤالا **وجوابا** وجرحا وتعديلا. ثم إني أقول ما تقدم في تقرير **الإشكال** مبني على مذهب القائلين بمفهوم الغاية وهم أكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كالقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وغيرهم دون مذهب الغير القائلين به وهم أصحاب الإمام أبي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، واختاره الآمدي واستدل عليه بما استدل ورد ما يعارضه من أدلة المخالف وعليه يمكن أن يقال إنه سبحانه وتعالى بين أولا حال الذين كفروا من الفريقين إلى وقت إتيان الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله عز وجل لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين أي عما هم عليه من الدين حسب اعتقادهم فيه إلى أن يأتيهم الرسول، ولما لم يتعرض في ذلك على ذلك المذهب لحالهم بعد إتيان الرسول عليه الصلاة والسلام بينه سبحانه بقوله جل وعلا وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلخ أي وما تفرقوا فعرف بعض منهم الحق وآمن وعرفه بعض آخر منهم وعاند فلم يؤمن في وقت من الأوقات إلا من بعد ما جاءتهم البينة. وطوى سبحانه ذكر حال المشركين لعلمه بالأولى من حالهم ثم إنه تعالى ذكر بعد حال كل من الفريقين المؤمن والكافر وما له في الآخرة بقوله سبحانه إن الذين كفروا إلخ وقوله تعالى إن الذين آمنوا إلخ والذي أميل إليه مما تقدم كون الانفكاك عن الوعد باتباع الحق، ولعل القرينة على اعتباره حالية ويحتمل نحوا آخر من التوجيه وذلك بأن يجعل الكلام من باب الأعمال فيقال: إن منفكين يقتضي متعلقا هو المنفك عنه وتأتيهم يقتضي فاعلا وليس في الكلام سوى البينة فكل منهما يقتضيه فأعمل فيه تأتيهم وحذف معمول منفكين لدلالته عليه فكأنه قيل: لم يكن الذين كفروا من الفريقين منفكين عن البينة حتى تأتيهم البينة، وحيث كان المراد بالبينة الرسول كان الكلام في قوة لم يكونوا منفكين عن الرسول حتى يأتيهم. ويراد بعدم الانفكاك عن الرسول حيث لم يكن موجودا إذ ذاك عدم الانفكاك عن ذكره والوعد باتباعه ويكون باقي الكلام في الآية على نحو ما سبق على تقدير إرادة

منفكين عما كانوا عليه من الوعد باتباع الحق وإن شئت قلت في قوله تعالى وما تفرق إلخ أنه على معنى وما تفرق الذين أوتوا الكتاب عن الرسول وما انفكوا عنه بالإصرار على الكفر إلا من بعد ما جاءهم فتأمل جميع ما أتيناك به والله تعالى أعلم بأسرار كتابه.

وقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله جملة حالية مفيدة لغاية قبح ما فعلوا والمراد بالأمر مطلق التكليف ومتعلقه محذوف واللام للتعليل، والكلام في تعليل أفعاله تعالى شهير والاستثناء مفرغ من أعم العلل أي والحال أنهم ما كلفوا في كتابهم بما

كلفوا به لشيء من الأشياء إلا لأجل عبادة الله تعالى. وقال الفراء:

العرب تجعل اللام موضع أن في الأمر كأمرنا لنسلم وكذا في الإرادة كيريد الله ليبين لكم فهي هنا بمعنى أن." (١)

"يخفى على أحد والتعرض لإبطال مثل ذلك من قبيل السعي في تحصيل الحاصل أعرض الخليل عليه الصلاة والسلام عن إبطاله وأتى بدليل آخر أظهر من الشمس.

قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب وفيه دليل على جواز انتقال المجادل من حجة إلى أخرى أوضح منها، وهي مسألة متنازع فيها، وحمل ذلك على هذا أحد طريقين مشهورين في الآية، وثانيهما أن الانتقال إنما في هو المثال كأنه قال: ربي الذي يوجد الممكنات ويعدمها وأتى بالإحياء والإماتة مثالا فلما اعترض جاء بمثال أجلى دفعا للمشاغبة، قال الإمام: والإشكال عليهما من وجوه.

الأول أن صاحب الشبهة إذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الأسماع وجب على المحق القادر على ذكر الجواب، وذكر الجواب في الحال إزالة للتلبيس والجهل عن العقول، فلما طعن المارد في الدليل أو في المثال الأول بتلك الشبهة كان الاشتغال بإزالتها واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم تركه والانتقال إلى شيء آخر، والثاني أنه لما أورد المبطل ذلك السؤال كان ترك المحق الكلام عليه والتنبيه على ضعفه مما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وأنه غير جائز، والثالث أنه وإن كان الانتقال من دليل إلى آخر أو من مثال إلى غيره لكنه يجب أن يكون المنتقل إليه أوضح، وأقرب وهاهنا ليس كذلك لأن جنس الحياة لا قدرة للخلق عليه، وأما جنس تحريك الأجسام فللخلق قدرة عليه فلا يبعد وجود ملك عظيم الجثة يكون محركا للسماوات فعلى هذا الاستدلال بالإماتة والإحياء أظهر وأقوى من الاستدلال بطلوع الشمس فكيف يليق بالنبي المعصوم أن ينتقل من الدليل الأوضح إلى الدليل الخفي، والرابع أن المارد لما لم يستح من معارضة الاحياء والاماتة الصادرين من الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند الانتقال إلى طلوع الشمس أن يقول بل طلوع الشمس من المشرق مني فإن كان لك إله فقل له حتى يطلعها من المغرب وعند ذلك التزم المحققون أنه لو أورد هذا السؤال لكان الواجب أن يطلعها من المغرب، ومن المعلوم طلوع الشمس من المغرب يكون الدليل على وجود الصانع هو هذا الطلوع لا الطلوع الأول، وحينئذ يصير ذلك ضائعا كما صار الأول كذلك، وأيضا فما الذي حمل الخليل عليه السلام على ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك وتمسك بدليل لا يمكن تمشيته إلا بالتزام اطلاع الشمس من المغرب وبتقدير ذلك يضيع الدليل الثاني كما ضاع الأول، ومن المعلوم أن التزام هذه المحذورات لا تليق بأقل الناس علما فضلا عن أفضل العلماء وأعلم الفضلاء.

فالحق أن هذا ليس دليلا آخر ولا مثالا بل هو من تتمة الدليل الأول، وذلك أنه لما احتج إبراهيم عليه السلام بالإماتة والإحياء أورد الخصم عليه سؤالا وهو أنك إن ادعيت الاحياء والإماتة بلا واسطة فذلك لا تجد إلى إثباته سبيلا وإن ادعيت حصولهما بواسطة حركات الأفلاك فنظيره أو ما يقرب منه حاصل للبشر فأجاب الخليل عليه السلام بأن الإحياء والإماتة وإن حصلا بواسطة حركات الافلاك لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الاحياء والاماتة منه بخلاف الخلق فإنهم لا قدرة لهم على تحريك الافلاك فلا جرم لا يكون الاحياء والإماتة صادرين منهم، ومتى حملت

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٥/ ٤٢٨

الآية على هذا الوجه لم يلزم شيء من المحذورات عليه انتهى.

ولا يخفى ما فيه، أما أولا فلأن الشبهة إذا كانت في غاية السقوط ونهاية البطلان بحيث لا يكاد يخفى حالها ولا يغر أحدا من الناس أنها لم يمتنع الاعراض عنها إلى ما هو بعيد عن التمويه دفعا للشغب وتحصيلا لما هو المقصود من غير كثير تعب، ولا يوجب ذلك سقوط وقع ولا حقارة شأن وأي تلبيس يحصل من هذه الشبهة للعقول حتى يكون الاشتغال بإزالتها واجبا مضيقا فيخل تركه بالمعصوم على أنه روي أنه ما انتقل حتى بين للمارد فساد قوله حيث قال له: إنك أحييت الحي ولم تحي الميت، وعن الصادق رضي الله تعالى عنه أنه قال له: أحي من قتلته إن كنت صادقا." (١)

"وإنما أتي في الجملة الثانية بالاسم الكريم ولم يؤت بعنوان الربوبية كما أتي بها في الجملة الأولى بأن يقال: إن ربي ليكون في مقابلة أنا في ذلك القول مع ما فيه من الدلالة على ربوبيته تعالى له عليه السلام ولذلك المارد عليه اللعنة ففيه ترق عما في تلك الجملة كالترقي من الأرض إلى السماء وهو في هذا المقام حسن حسن التأكيد بأن والأمر للتعجيز والفاء الأولى للايذان بتعلق ما بعدها بما قبلها، والمعنى إذا ادعيت الإحياء والإماتة لله تعالى وأخطأت أنت في الفهم أو غالطت فمريح البال ومزيح الالتباس **والاشكال** فإن الله يأتي بالشمس إلخ. والباء للتعدية، ومن في الموضعين لابتداء الغاية متعلقة بما تقدمها من الفعل، وقيل: متعلقة بمحذوف وقع حالا أي مسخرة أو منقادة فبهت الذي كفر أي غلب وصار مبهوتا منقطعا عن الكلام متحيرا لاستيلاء الحجة عليه، وقرئ- بهت- بفتح الباء وضم الهاء- وبهت- بفتح الأولى وكسر الثانية وهما لغتان والفعل فيهما لازم- وبهت- بفتحهما فيجوز أن يكون لازما أيضا، والذي فاعله وأن يكون متعديا وفاعله ضمير إبراهيم، والذي مفعوله- أي فغلب إبراهيم عليه السلام الكافر وأسكته- وإيراد الكفر في حيز الصلة للإشعار بعلة الحكم، قال الكيا: وفي الآية دليل على جواز المحاجة في الدين وإن كانت محاجة هذا الكافر كفرا والله لا يهدي القوم الظالمين أي إلى مناهج الحق كما هدى أولياءه، وقيل: لا يهديهم إلى طريق الجنة يوم القيامة أو كالذي مر على قرية عطف على سابقه والكاف إما اسمية بمعنى مثل معمولة- لأرأيت- محذوفا أي- أو أرأيت. مثل الذي مر وإلى ذلك ذهب الكسائي والفراء وأبو علي وأكثر النحويين وحذف لدلالة- ألم تر- عليه على أنه قد قيل: إن مثال هذا النظم كثيرا ما يحذف منه فعل الرؤية كقوله:

قال لها كلابها أسرعي ... كاليوم (مطلوبا، ولا طالبا)

وجيء بهذه الكاف للتنبيه على تعدد الشواهد وعدم انحصارها فيما ذكر كما في قولك- الفعل الماضي- مثل: نصر، وتخصيص هذا بذلك على ما قيل: لأن منكر الأحياء كثير، والجاهل بكيفيته أكثر من أن يحصى بخلاف مدعي الربوبية، وقيل: إنها زائدة- وإلى ذلك ذهب الأخفش- أي ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم أو كالذي مر إلخ، وقيل. إنه عطف محمول على المعنى كأنه قيل: ألم تر كالذي حاج، أو كالذي مر وقيل: إنه من كلام إبراهيم عليه السلام ذكره **جوابا** لمعارضة ذلك الكافر، وتقديره وإن كنت تحيي فأحي كإحياء الذي مر، ولا يخفى ضعفه للفصل وكثرة التقدير، وإنما لم تجعل الكاف أصلية والعطف على الذي نفسه في الآية السابقة لاستلزامه دخول إلى على الكاف، وفيه **إشكال** لأنها إلى كانت

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٨/٢

حرفية فظاهر وإن كانت اسمية فلأنها مشبهة بالحرف في عدم التصرف لا يدخل عليها من الحروف إلا ما ثبت في كلامهم، وهو عن- وذلك على قلة أيضا، وقال بعضهم: إن كلا من لفظ ألم تر وأ رأيت [الكهف: ٦٣، الفرقان: ٤٣، العلق: ٩ و ١١ و ١٣، الماعون: ١] مستعمل لقصد التعجب إلا أن الأول تعلق بالمتعجب منه فيقال: ألم تر إلى الذي صنع كذا بمعنى انظر إليه فتعجب من حاله، والثاني بمثل المتعجب منه فيقال: ألم تر إلى الذي صنع كذا بمعنى انظر إليه فتعجب من حاله، والثاني بمثل المتعجب منه فيقال- أرأيت مثل الذي صنع كذا بمعنى إنه من الغرابة بحيث لا يرى له مثل ولا يصح ألم تر إلى مثله إذ يكون المعنى أنظر إلى المثل وتعجب من الذي صنع، ولذا لم يستقم عطفك كالذي مر على الذي حاج ويحتاج إلى التأويل في المعطوف بجعله متعلقا بمحذوف- أي أرأيت كالذي مر- فيكون من عطف الجملة أو في المعطوف عليه نظرا إلى أنه في معنى- أرأيت كالذي حاج- فيصح العطف عليه ومن هذا يعلم أن عدم الاستقامة ليس لمجرد امتناع دخول إلى على الكاف بل لو قلت ألم تر إلى الذي حاج أو مثل كالذي مر فعدم." (١)

"عليه بما لا يخلو عن نظر- ووصف آخر بقوله سبحانه متشابهات وهي في الحقيقة صفة لمحذوف أي محتملات لمعان متشابهات لا يمتاز بعضها عن بعض في استحقاق الإرادة ولا يتضح الأمر إلا بالنظر الدقيق، وعدم الاتضاح قد يكون للاشتراك أو للإجمال، أو لأن ظاهره التشبيه فالمتشابه في الحقيقة وصف لتلك المعاني وصف به الآيات على طريقة وصف الدال بما هو وصف للمدلول فسقط ما قيل: إن واحد متشابهات متشابهة، وواحد أخر أخرى، والواحد هنا لا يصح أن يوصف بهذا الواحد فلا يقال: أخرى متشابهة إلا أن يكون بعض الواحدة يشبه بعضا- وليس المعنى على ذلك- وإنما المعنى أن كل آية تشبه آية أخرى فكيف صح وصف الجمع بهذا الجمع ولم يصح وصف مفرده بمفرده؟! ولا حاجة إلى ما تكلف في **الجواب** عنه بأنه ليس من شرط صحة وصف المثنى والمجموع صحة بسط مفردات الأوصاف على أفراد الموصوفات كما أنه لا يلزم من الإسناد إليهما صحة إسناده إلى كل واحد كما في فوجد فيها رجلين يقتتلان [القصص: ١٥] إذ الرجل لا يقتتل، وقيل: إنه لما كان من شأن الأمور المتشابهة أن يعجز العقل عن التمييز بها سمي كل ما لا يهتدي العقل إليه متشابها وإن لم يكن ذلك بسبب التشابه كما أن المشكل في الأصل ما دخل في **إشكاله** وأمثاله ولم يعلم بعينه ثم أطلق على كل غامض وإن لم يكن غموضه من تلك الجهة عليه يكون المتشابه مجازا أو كناية عما لا يتضح معناه مثلا فيكون السؤال مغالطة غير واردة رأسا وهذا الذي ذكره في تفسير المحكم والمتشابه هو مذهب كثير من الناس- وعليه الشافعية..

وتقسيم الكتاب إليهما من تقسيم الكل إلى أجزائه بناء على أن المراد من الكتاب ما بين الدفتين ولامه لتعريف العهد، وحينئذ إما أن يراد بالكتاب الثاني المضاف إليه أم الأول الواقع مقسما كما يشعر به حديث إعادة الشيء معرفة ويكون وضع المظهر موضع المضمر اعتناء بشأن المظهر وتفخيما له والإضافة على معنى في- كما في واحد العشرة- فلا يلزم كون الشيء أصلا لنفسه لأن المعنى على أن الآيات المحكمات التي هي جزء مما بين الدفتين أصل فيما بين الدفتين يرجع إليه المتشابه منه، واعتبار ظرفية الكل للجزء يدفع توهم لزوم ظرفية الشيء لنفسه- وهذا أولى من القول بتقدير مضاف بين

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢/٢٠

المتضايفين- بأن يقال التقدير أم بعض الكتاب فإنه وإن بقي فيه الكتاب على حاله إلا أنه لا يخلو عن تكلف، وإما أن يراد به الجنس فإنه كالقرآن يطلق على القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه له به نوع اختصاص كما بين في الأصول، ويراد من هذا الجنس ما هو في ضمن الآيات المتشابهات فاللام حينئذ للجنس والإضافة على معنى اللام ولا يعارضه حديث الإعادة إذ هو أصل كثيرا ما يعدل عنه ولا يتوهم منه كون الشيء- أما- لنفسه أصلا ولا أن المقام مقام الإضمار ليحتاج إلى **الجواب** عن ذلك، وبعض فضلاء العصر- المعاصرين حميا العلم من كرم أذهانهم الكريمة أحسن عصر- جوز كون الإضافية- لامية- والكتاب المضاف إليه هو الكتاب الأول بعينه وليس في الكلام مضاف محذوف وما يلزم على ذلك من كون الشيء- أما- لنفسه وأصلا لها لا يضر لاختلاف الاعتبار فإن- أمومته- لغيره من المتشابه باعتبار رده إليه وإرجاعه له- وأمومته- لنفسه باعتبار عدم احتياجه لظهور معناه إلى شيء سوى نفسه، ولا يخفى عليك أن- الأم- إن كانت في كلا الاعتبارين حقيقة لزم استعمال المشترك في معنييه وإن كانت في كليهما مجازا لزم الجمع بين معنيين مجازيين، وإن كانت حقيقة في الأصل باعتبار ما يرجع إليه غيره كما يفهم من بعض عباراتهم مجازا في الأصل بمعنى المستغني عن غيره لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا مخلص عن ذلك إلا بارتكاب عموم المجاز، هذا وجوز أن يكون التقسيم إلى القسمين المحكم والمتشابه من تقسيم الكلي إلى جزئياته فأل في- الكتاب- للجنس أولا وآخرا إلا أن المراد من الكتاب في الأول الماهية من حيث هي كما هو الأمر المعروف في مثل هذا التقسيم، وفي الثاني الماهية باعتبار تحققها في ضمن بعض." (١)

"مولاها وتفجعت إذ خاب منها رجاها- وعلى هذا لا **إشكال** أصلا في التأنيث. ولا في الجزاء نفسه. ولا في ترتبه على الشرط، وما قيل: إنه يحتمل أن يكون فائدة هذا الكلام- التحقير للمحرر استجلابا للقبول لأنه من تواضع لله تعالى رفعه الله سبحانه- فمستحقر من القول بالنسبة إلى ما ذكرنا والتأكيد هنا قيل: للرد على اعتقادها الباطل وربما أنه يعود إلى الاعتناء والمبالغة في التحسر الذي قصدته والرمز إلى أنه صادر عن قلب كسير وفؤاد بقيود الحرمان أسير والله أعلم بما وضعت ليس المراد الرد عليها في إخبارها بما هو سبحانه أعلم به كما يتراءى من السياق بل الجملة اعتراضية سيقت لتعظيم المولود الذي وضعته وتفخيم شأنه والتجهيل لها بقدره- أي والله أعلم بالشيء الذي وضعته وما علق به من عظائم الأمور ودقائق الأسرار وواضح الآيات، وهي غافلة عن ذلك كله، و «ما» على هذا عبارة عن الموضوعة، قيل: والإتيان بها دون- من- يلائم التجهيل فإنها كثيرا ما يؤتى بها لما يجهل به وجعلها عبارة عن الواضعة- أي والله تعالى أعلم بشأن أم مريم حين تحسرها وتحزنها من توهم خيبة رجاها وأنها ليست من الولي إلى الله تعالى في شيء إذ لها مرتبة عظمى وتحريرها تحرير لا يوجد منه- مما لا وجه له وجزالة النظم تأباه، وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بما وضعت على خطاب الله تعالى لها، والمراد به تعظيم شأن الموضوع أيضا أي إنك لا تعلمين قدر ما وضعته وما أودع الله تعالى فيه.

وقرأ ابن عامر، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب «بما وضعت» على أنه من كلامها قالته اعتذارا إلى الله تعالى حيث وضعت مولودا لا يصلح للغرض، أو تسلية لنفسها أي ولعل لله تعالى في ذلك سرا وحكمة- ولعلى هذه الأنثى خير من الذكر فالجملة حينئذ لنفي العلم لا للتجهيل لأن العبد ينظر إلى ظاهر الحال ولا يقف على ما في خلاله من الأسرار، وحمل قراءة

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٧٩/٢

ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على هذا المعنى بجعل الخطاب منها لنفسها في غاية البعد، ووضع الظاهر موضع ضمير المخاطب إظهارا لغاية الإجلال وليس الذكر كالأنثى اعتراض آخر مبين لما اشتمل عليه الأول من التعظيم وليس بيانا لمنطوقه حتى يلحق بعطف البيان الممتنع فيه العطف.

واللام في الذكر والأنثى للعهد، أما التي في الأنثى فليسبق ذكرها صريحا في قوله سبحانه حكاية: إني وضعتها أنثى وأما التي في الذكر فلقولها: إني نذرت إلخ إذ هو الذي طلبته والتحرير لا يكون إلا للذكر وسمي هذا العهد التقديري- وهو غير الذهني لأن قولها: ما في بطني صالح للصنفين، وقولها: محررا تمن لأن يكون ذكرا فأشير إلى ما في البطن حسب رجائها، وجوز أن تكون الجملة من قولها فيكون مرادها نفي مماثلة الذكر للأنثى، فاللام للجنس- كما هو الظاهر- لأنه لم يقصد خصوص ذكر وأنثى بل إن المراد أن هذا الجنس ليس كهذا الجنس، وأورد عليه أن قياس كون ذلك من قولها أن يكون وليست الأنثى كالذكر فإن مقصودها تنقيص الأنثى بالنسبة إلى الذكر والعادة في مثله أن ينفي عن الناقص شبهه بالكامل لا العكس، وأجيب بأنه جار على ما هو العادة في مثله أيضا لأن مراد أم مريم ليس تفضيل الذكر على الأنثى بل العكس تعظيما لعطية الله تعالى على مطلوبها أي وليس الذكر الذي هو مطلوبي كالأنثى على هذا يكون للعهد وهو خلاف الظاهر الذي ذهب إليه أكثر المفسرين، وأما ثانيا فلأنه ينافي التحسر والتحزن المستفاد من قولها: رب إني وضعتها أنثى فإن تحزنها ذلك إنما هو لترجيحها الذكر على الأنثى، والمفهوم من هذا الجواب ترجيحها الأنثى على الذكر اللهم إلا أن يحمل قولها ذلك على تسلية نفسها بعد ما تحزنت على هبة الأنثى بدل الذكر الذي كانت طلبته إلا أنه تبقى مخالفة الظاهر على ما هي، فالأولى في الجواب عدم الخروج عما هو الظاهر والبحث فيما اقتضته العادة فقد قال في الانتصاف بعد نقل الإيراد وذكر القاعدة:

وقد وجدت الأمر في ذلك مختلفا فلم يثبت لي تعين ما قالوه ألا ترى إلى قوله تعالى: لستن كأحد من النساء." (١)

"مثل هذا التخيل كما لا يخفى، وفي جواب هذه الظاهرة ليوسف النجار ما يؤيد ما قلناه،

فقد أخرج إسحق بن بشر.

وابن عساكر عن وهب أنه قال: لما استقر حمل مريم وبشرها جبريل وثقت بكرامة الله تعالى واطمأنت وطابت نفسا، وأول من اطلع على حملها ابن خال لها يقال له يوسف، واهتم لذلك وأحزنه وخشي البلية منه لأنه كان يخدمها فلما رأى تغير لونها وكبر بطنها عظم عليه ذلك فقال معرضا لها: هل يكون زرع من غير بذر؟! قالت: نعم قال: وكيف يكون ذلك قال: إن الله تعالى خلق البذر أول من غير نبات وأنبت الزرع الأول من غير بذر، ولعلك تقول: لم يقدر أن يخلق الزرع الأول إلا بالبذر؟ ولعلك تقول: لولا أن استعان الله تعالى عليه بالبذر لغلبه حتى لا يقدر على أن يخلقه ولا ينبته؟ قال يوسف أعوذ بالله أن أقول ذلك قد صدقت وقلت بالنور والحكم، وكما قدر أن يخلق الزرع الأول وينبته من غير بذر يقدر أن يجعل زرعا من غير بذر فأخبريني هل ينبت الشجر من غير ماء ولا مطر؟ قالت: ألم تعلم أن للبذر.

والماء. والمطر. والشجر خالقا واحدا فلعلك تقول لولا الماء والمطر لم يقدر على أن ينبت الشجر؟ قال أعوذ بالله تعالى أن

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢/١٣٠

أقول ذلك قد صدقت فأخبريني خبرك قالت: بشرني الله تعالى بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم إلى قوله تعالى: ومن الصالحين فعلم يوسف أن ذلك أمر من الله تعالى لسبب خير أراده بمريم فسكت عنها فلم تزل على ذلك حتى ضربها الطلق فنوديت أن اخرجي من المحراب فخرجت.

ويعلمه الكتاب عطف على يبشرك أي إن الله يبشرك بكلمة ويعلم ذلك المولود المعبر عنه بالكلمة الكتاب ولا يرد عليه طول الفصل لأنه اعتراض لا يضر مثله، أو على– يخلق– أي كذلك الله يخلق ما يشاء ويعلمه أو على– يكلم فتكون في محل نصب على الحال والتقدير– يبشرك بكلمة مكلما الناس ومعلما الكتاب– أو على وجيها وجوز أن تكون جملة مستأنفة ليست داخلة في حيز قول الملائكة عليهم السلام، والواو– تكون للاستئناف وتقع في ابتداء الكلام كما صرح به النحاة فلا حاجة– كما قال الشهاب– إلى التأويل بأنها معطوفة على جملة مستأنفة سابقة وهي وإذ قالت إلخ ولا إلى مقدرة، ولا إشكال في العطف كما قال النحرير، وكذا لا يدعي أن الواو زائدة كما قال أبو حيان، فهذه أوجه من الإعراب مختلفة بالأولوية، وأغرب ما رأيته ما نقله الطبرسي عن بعضهم أن العطف على جملة نوحيه إليك بل لا يكاد يستطيبه من سلم له ذوقه، والكتاب." (١)

"رفع إلى السماء الرابعة، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه رفعه إلى السماء الدنيا فهو فيها يسبح مع الملائكة ثم يهبطه الله تعالى عند ظهور الدجال على صخرة بيت المقدس.

وفي الخازن أن سبحانه لما رفعه عليه السلام إليه كساه الريش وألبسه النور وقطع عنه لذة المطعم والمشرب فطار مع الملائكة فهو معهم حول العرش وصار إنسيا ملكيا أرضيا سماويا، وأورد بعض الناس هاهنا إشكالات وهي أن الله تعالى كان قد أيده بجبريل عليه السلام كما قال سبحانه: وأيدناه بروح القدس [البقرة: ٨٧، ٢٥٣] ثم إن طرف جناح من أجنحة جبريل كان يكفي للعالم فكيف لم يكف في منع أولئك اليهود عنه؟! وأيضا أنه عليه السلام لما كان قادرا على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص فكيف لم يقدر على إماتتهم ودفع شوكتهم. أو على إسقامهم وإلقاء الزمانة والفلج عليهم حتى يصيروا عاجزين من التعرض له؟ وأيضا لما خلصه من الأعداء بأن رفعه إلى السماء فما الفائدة في إلقاء شبهه على الغير؟ وأجيب عن الكل بأن بناء التكليف على الاختيار، ولو أقدر الله تعالى جبريل، أو عيسى عليهما السلام على دفع الأعداء، أو رفعه من غير إلقاء شبهه إلى السماء لبلغت معجزته إلى حد الإلجاء، والقول– بأن فتح باب إلقاء الشبه يوجب ارتفاع الأمان عن المحسوسات وأنه يفضي إلى سقوط الشرائع وإبطال التواتر، وأيضا إن في ذلك الإلقاء تمويها وتخليطا وذلك لا يليق بحكمة الله تعالى– ليس بشيء، أما أولا فلأن إلقاء شبه شخص على آخر وإن كان ممكنا في نفسه إلا أن الأصل عدم الإلقاء واستقلال كل من الحيوان بصورته التي هي له، نعم لو أخبر الصادق بإلقاء صورة شخص على آخر قلنا به واعتقدناه فحينئذ لا يرتفع الأمان عن المحسوسات بل هي باقية على الأصل فيها فيما لم يخبر الصادق بخلافه على أن إبطال التواتر بفتح هذا الباب ممنوع لأنه لم يشترط في الخبر أن يكون عن أمر ثابت في نفس الأمر بل يكفي فيه كونه عن أمر محسوس على ما قاله بعض المحققين، وأما ثانيا فلأن التمويه والتلبيس إن كان على الأعداء فلا نسلم أنه مما لا يليق بالحكمة

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢/١٥٩

وإن كانت النجاة مما تمكن بدون الإلقاء وإن كان ذلك على أوليائه فلا نسلم أن في الإلقاء تمويها لأنهم كانوا عارفين يقينا إن المطلوب الشبه لا عيسى عليه السلام كما ستعرفه إن شاء الله تعالى، والقول- بأن المطلوب قد ثبت بالتواتر أنه بقي حيا زمانا طويلا فلولا أنه كان عيسى لأظهر الجزع وعرف نفسه ولو فعل ذلك لاشتهر وتواتر- ليس بشيء أيضا، أما أولا فلأن دعوى تواتر بقاء المصلوب حيا زمانا طويلا مما لم يثبتها برهان. والثابت أن المصلوب إنما صلب في الساعة الثانية من يوم الجمعة ومات في الساعة السادسة من ذلك اليوم وأنزل ودفن، ومقدار أربع ساعات لا يعد زمانا طويلا كما لا يخفى، وأما ثانيا فلأن عدم تعريف المصلوب نفسه إما لأنه أدركته دهشة منعته من البيان والإيضاح، أو لأن الله تعالى أخذ على لسانه فلم يستطع أن يخبر عن نفسه صونا لنبيه عليه السلام أن يفصح الرجل عن أمره، أو لأنه لصديقيته آثر المسيح بنفسه وفعل ذلك بعهد عهده إليه رغبة في الشهادة، ولهذا ورى في **الجواب** الذي نقلته النصارى في القصة وقد وعد المسيح عليه السلام التلاميذ- على ما نقلوا قبل- بقولهم لو دفعنا إلى الموت معك لمتنا والشبه من جملتهم فوفى بما وعد من نفسه على عادة الصديقين من أصحاب الأنبياء عليهم السلام فهو من رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه [الأحزاب: ٢٣] ، ومن ذهب إلى أن الشبه كان من الأعداء لا من الأولياء روي أنه جعل يقول لليهود عند الصلب: لست المسيح وإنما أنا صاحبكم لكنه لم يسمع ولم يلتفت إلى قوله وصلبوه، والقول- بأنه لو كان ذلك لتواتر- لا يخفى ما فيه لمن أحاط بما ذكرناه خبرا فتأمل ومطهرك من الذين كفروا يحتمل أن يكون تطهيره عليه السلام بتبعيده منهم بالرفع، ويحتمل أن يكون بنجاته مما قصدوا فعله به من القتل، وفي الأول جعلهم كأنهم نجاسة، وفي الثاني جعل فعلهم كذلك والأول هو الظاهر- وإلى الثاني ذهب الجبائي.." (١)

"خبرها لارتباط الكلام بعضه ببعض، وإلى ذلك يشير كلام الإمام السهيلي في الروض الانف، ولا يخفى أنه مع ما فيه من التكلف مبني على اتحاد ما أوتوه، وما هو معهم، وفي ذلك **إشكال-** لأن آتيناكم، وجاءكم- إن كان كلاهما مستقبلين فالظاهر أن المراد- بما آتيناكم- القرآن لأنه الذي يؤتوه في المستقبل باعتبار إيتائه للرسول الذي كلفوا باتباعه وبما معهم الكتب التي أوتوها، وحمله على القرآن يأباه الذوق لأنه مع كونه ليس معهم بحسب الظاهر لا يظهر حسن لكون القرآن مصدقا للقرآن وهو لازم عى ذلك التقدير. وإن كانا ماضيين ظهر الفساد من جهة أن هذا الرسول الذي أوجب الله تعالى عليهم الإيمان به ونصرته لم يجئ إذ ذاك، وإن كان الفعل الأول ماضيا. والثاني مستقبلا جاء عدم التناسب بين المعطوفين وهما ماضيان لفظا، وفيه نوع بعد، ولعل المجيب يختار هذا الشق ويتحمل هذا البعد لما أن ثم مع كونه لا يعبأ بمثله لضعفه تهون أمره، وجوز أبو البقاء على ذلك التقدير كون الخبر من كتاب أي الذي آتيتكموه من الكتاب، وجعل النكرة هنا كالمعرفة وسوغ كون العائد على الموصول من المعطوف محذوفا- أي جاءكم به- مع عدم تحقق شروط حذف مثل هذا الضمير عند الجمهور بل مع خلل في المعنى لأن المؤتى كتاب كل نبي في زمان بعثته وشريعته والجائي به الرسول هو القرآن بحسب الظاهر لا كتاب كل نبي، وعود الضمير المقدر يستدعي ذلك، وعلى تقدير التزام كون المؤتى القرآن أيضا كما يقتضيه حمل الفعلين على الاستقبال يرد أنه لا معنى لمجيء الرسول إليهم بالقرآن بعد إيتائهم القرآن بمهلة، والعطف بثم

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٧٥/٢

كالنص بهذا المعنى، وعلى تقدير التزام كون الجائي به الرسول هو كتاب كل نبي بنوع من التكلف يكون وصف الرسول بكونه مصدقا لما معكم كالمستغني عنه فتدبر.

وقرأ حمزة- لما آتيتكم- بكسر اللام على أن ما مصدرية- واللام- جارة أجلية متعلقة- بلتؤمنن- أي لأجل إيتائي إياكم بعض الكتاب ثم مجيء رسول مصدق له أخذ الله الميثاق لتؤمنن به ولتنصرنه، واعترض بأن فيه إعمال ما بعد لام القسم فيما قبلها وهو لا يجوز، وأجيب بأنه غير مجمع عليه فإن ظاهر كلام الزمخشري يشعر بجوازه، ولعل من يمنعه يخصه بما إذا لم يكن المعمول المتقدم ظرفا لأن ذاك يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره، نعم الأولى حسبما للنزاع تعلقه بأقسم المحذوف. وجوز أن تكون ما في هذه القراءة موصولة أيضا. والجار متعلق- بأخذ- وروي عبد بن حميد عن سعيد بن جبير أنه قرأ- لما آتيتكم- بالتشديد. وفيها احتمالان: الأول أن تكون ظرفية بمعنى حين- كما قاله الجمهور- خلافا لسيبويه، وجوابها مقدر من جنس جواب القسم- كما ذهب إليه الزمخشري- أي- لما آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مصدق وجب عليكم الإيمان به ونصرته- وقدره ابن عطية من جنس ما قبلها- أي لما كنتم بهذه الحال رؤساء الناس وأماثلهم أخذ عليكم الميثاق- وكذا وقع في تفسير الزجاج، و «مآل» معناها التعليل، الثاني أن أصلها من «ما» فأبدلت النون ميما لمشابهتها إياها فتوالت ثلاث ميمات فحذفت الثانية لضعفها بكونها بدلا وحصول التكرير بها، ورجحه أبو حيان في البحر. وزعم ابن جني أنها الأولى، ونظر فيه الحلبي، ومن إما مزيدة في الإيجاب على رأي الأخفش، وإما تعليلية على ما اختاره ابن جني قيل: وهو الأصح- لا تضاح المعنى عليه وموافقته لقراءة التخفيف- واللام إما زائدة، أو موطئة بناء على عدم اشتراط دخولها على أداة الشرط، وقرأ نافع- آتيناكم- على لفظ الجمع للتعظيم، والباقون- آتيتكم- على التوحيد، ولكل من القراءتين حسن من جهة- فافهم ذاك- فبعيد أن تظفر بمثله يداك قال أي الله تعالى للنبيين وهو بيان لأخذ الميثاق، أو مقول بعده للتأكيد أأقررتم بذلك المذكور وأخذتم أي قبلتم على حد إن أوتيتم هذا فخذوه [المائدة: ٤١] .

وقيل: معناه هل أخذتم على ذلكم إصري على الأمم- والإصر- بكسر الهمزة العهد كما قال ابن عباس." (١)

"ومن الناس من فسر الخير بمعروف خاص وهو الإيمان بالله تعالى وجعل المعروف في الآية ما عداه من الطاعات فحينئذ لا يتأتى ما قاله ابن المنير أيضا، ويؤيده ما أخرجه ابن أبي حاتم عن مقاتل أن الخير الإسلام والمعروف طاعة الله والمنكر معصيته، وحذف المفعول الصريح من الأفعال الثلاثة إما للإعلام بظهوره أي يدعون الناس ولو غير مكلفين و يأمرونهم وينهونهم، وإما للقصد إلى إيجاد نفس الفعل على حد فلان يعطي أي يفعلون الدعاء والأمر والنهي ويوقعونها، والخطاب قيل متوجه إلى من توجه الخطاب الأول إليه في رأي وهم الأوس والخزرج، وأخرج ابن المنذر عن الضحاك أنه متوجه إلى أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة وهم الرواة، والأكثرون على جعله عاما ويدخل فيه من ذكر دخولا أوليا، ومن هنا قيل: للتبعيض، وقيل: للتبيين وهي تجريدية كما يقال لفلان من أولاده جند وللأمير من غلمانه عسكر يراد بذلك جميع الأولاد والغلمان.

ومنشأ الخلاف في ذلك أن العلماء اتفقوا على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات ولم يخالف في

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢/٢٠٣

ذلك إلا النزر، ومنهم الشيخ أبو جعفر من الامامية قالوا: إنها من فروض الأعيان، واختلفوا في أن الواجب على الكفاية هل هو واجب على جميع المكلفين ويسقط عنهم بفعل بعضهم أو هو واجب على البعض، ذهب الإمام الرازي وأتباعه إلى الثاني للاكتفاء بحصوله من البعض ولو وجب على الكل لم يكتف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب على المكلف بفعل غيره، وذهب إلى الأول الجمهور وهو ظاهر نص الإمام الشافعي في الأم، واستدلوا على ذلك بإثم الجميع بتركه ولو لم يكن واجبا عليهم كلهم لما أثموا بالترك.

وأجاب الأولون عن هذا بأن إثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لا للوجوب عليهم، واعترض عليه من طرف الجمهور بأن هذا هو الحقيق بالاستبعاد أعني إثم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به.

والجواب عنه بأنه ليس الإسقاط من غيرهم بفعلهم أولى من تأثيم غيرهم بتركهم يقال فيه: بل هو أولى لأنه قد ثبت نظيره شرعا من إسقاط ما على زيد بأداء عمرو ولم يثبت تأثيم إنسان بترك آخر فيتم ما قاله الجمهور.

واعترض القول بأن هذا هو الحقيق بالاستبعاد بأنه إنما يتأتى لو ارتبط التكليف في الظاهر بتلك الطائفة الأخرى بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الأمر لهما وتعلقه بهما من غير مزية لإحداهما على الأخرى فليس في التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به إذ كون لأخرى كلفت به غير معلوم بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال كل أن تكون مكلفة به فالاستبعاد المذكور ليس في محله على أنه إذا قلنا بما اختاره جماعة من أصحاب المذهب الثاني من أن البعض مبهم آل الحال إلى أن المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة فجميع الطوائف مستوية في تعلق الخطاب بها بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوي فيها فلا **إشكال** في اسم الجميع ولا يصير النزاع بهذا بين الطائفتين لفظيا حيث إن الخطاب حينئذ عم الجميع على القولين وكذا الإثم عند الترك لما أن في أحدهما دعوى التعليق بكل واحد بعينه، وفي الآخر دعوى تعلقه بكل بطريق السراية تعلقه بالمشترك، وثمرة ذلك أن من شك أن غيره هل فعل ذلك الواجب لا يلزمه على القول بالسراية ويلزمه على القول بالابتداء ولا يسقط عنه إلا إذا ظن فعل الغير، ومن هنا يستغني عن **الجواب** عما اعترض به من طرف الجمهور فلا يضرنا ما قيل فيه على أنه يقال على ما قيل: ليس الدين نظير ما نحن فيه كليا لأن دين زيد واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره فلذا صح أن يسقط عنه بأداء غيره ولم يصح أن يأثم غيره بترك أدائه بخلاف ما نحن فيه فإن نسبة الواجب في الظاهر إلى كلتا الطائفتين على السواء فيه فجاز أن يأثم كل طائفة." (١)

"الإسلام من غير أن يكون هناك قول، وقيل: هو خطاب لكل مؤمن وتحريض لهم على عداوتهم وحث لهم على خطابهم خطاب الخصماء فإنه لا أقطع للمحبة من جراحة اللسان فالمقصود على هذا من قوله تعالى: موتوا بغيظكم مجرد الخطاب بما يكرهونه، والصحيح الذي اتفقت عليه كلمتهم أنه دعاء عليهم وكون ذلك مما فيه خفاء إذ لا يخاطب المدعو عليه بل الله تعالى ويسأل منه ابتلاؤه لا خفاء في خفائه وأنه غفلة عن قولهم: قاتلك الله تعالى، وقولهم: دم بعز، وبت قرير عين، وغيره مما لا يحصى، والمراد كما قيل: الدعاء بدوام الغيظ وزيادته بتضاعف قوة الإسلام وأهله حتى يهلكوا به، وهذا

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢٣٨/٢

عند العلامة الثاني من كناية الكناية حيث عبر بدعاء موتهم بالغيظ عن ملزومه الذي هو دعاء ازدياد غيظهم إلى حين الهلاك وبه عن ملزومه الذي هو قوة الإسلام وعز اسمه وذلك لأن مجرد الموت بالغيظ أو ازدياده ليس مما يحسن أن يطلب ويدعى به.

وتعقب بأن المجاز على المجاز مذكور وأما الكناية على الكناية فنادرة وقد صرح بها السبكي في قواعده الأصولية ونقل فيها خلافا، ومع هذا الفرق بين الكناية بالوسائط والكناية على الكناية مما يحتاج إلى التأمل الصادق ولعله فرق اعتباري، وأيضا ما ذكره من أن مجرد الموت بالغيظ إلخ مدفوع بأنه يمكن أن يكون المحسن لذلك ما فيه من الإشارة إلى ذمهم حيث إنهم قد استحقوا هذا الموت الفظيع والحال الشنيع.

إن الله عليم بذات الصدور أي بما خفي فيها، وهذا يحتمل أن يكون من تتمة المقول أي قل لهم إن الله تعالى عليم بما هو أخفى مما تخفونه من عض الأنامل إذا خلوتم فيجازى به وأن يكون خارجا عنه أي قل لهم ما تقدم ولا تتعجب من اطلاعي إياك على أسرارهم فإني عليم بالأخفى من ضمائرهم، والنهي عن التعجب حينئذ إما خارج مخرج العادة مجازا بناء على أن المخاطب عالم بمضمون هذه الجملة، وإما باق على حقيقته إن كان المخاطب غير ذلك ممن يقف على هذا الخطاب فلا إشكال على التقديرين خلافا لمن وهم في ذلك إن تمسسكم أيها المؤمنون حسنة نعمة من ربكم كالألفة واجتماع الكلمة والظفر بالأعداء تسؤهم أي تحزنهم وتغظهم وإن تصبكم سيئة أي محنة كإصابة العدو منكم واختلاف الكلمة فيما بينكم يفرحوا أي يبتهجوا بها وفي ذلك إشارة إلى تناهي عداوتهم إلى حد الحسد والشماتة، والمس قيل: مستعار للإصابة فهما هنا بمعنى، وقد سوى بينهما في غير هذا الموضع كقوله تعالى: إن تصبك حسنة تسؤهم وإن تصبك مصيبة [التوبة: ٥٠] وقوله سبحانه: إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا [المعارج: ٢٠] والتعبير هنا بالمس مع الحسنة وبالإصابة مع السيئة لمجرد التفنن في التعبير، وقال بعض المحققين: الأحسن والأنسب بالمقام ما قيل: إنه للدلالة على إفراطهم في السرور والحزن لأن المس أقل من الإصابة كما هو الظاهر فإذا ساءهم أقل خير نالهم فغيره أولى منه، وإذا فرحوا بأعظم المصائب مما يرثي له الشامت ويرق الحاسد فغيره أولى فهم لا ترجى موالاتهم أصلا فكيف تتخذونهم بطانة؟! والقول بأنه لا يبعد أن يقال: إن ذلك إشارة إلى أن ما يصيبهم من الخير بالنسبة إلى لطف الله تعالى معهم خير قليل وما يصيبهم من السيئة بالنسبة لما يقابل به من الأجر الجزيل عظيم بعيد كما لا يخفى وإن تصبروا على أذاهم أو على طاعة الله تعالى ومضض الجهاد في سبيله وتتقوا ما حرم عليكم لا يضركم كيدهم أي مكرهم وأصل الكيد المشقة، وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو ويعقوب لا يضركم بكسر الضاد وجزم الراء على أنه جواب الشرط من ضاره يضيره بمعنى ضره يضره، وضم الراء في القراءة المشهورة لاتباع ضمة الضاد كما في الأمر المضاعف المضموم العين كمد، والجزم مقدر، وجوزوا في مثله الفتح للخفة والكسر لأجل تحريك الساكن، وقيل: إنه مرفوع بتقدير الفاء وهو تكلف مستغنى عنه شيئا نصب على المصدر أي لا يضركم كيدهم شيئا من الضرر لا كثيرا ولا قليلا ببركة الصبر والتقوى." (١)

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢/٢٥٦

"يقولون هل لنا من الأمر من شيء أي يقول بعضهم لبعض على سبيل الإنكار: هل لنا من النصر والفتح والظفر نصيب أي ليس لنا من ذلك شيء لأن الله سبحانه وتعالى لا ينصر محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم، أو يقول لحاضرون منهم لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على صورة الاسترشاد: هل لنا من أمر الله تعالى ووعده بالنصر شيء، واختاره بعض المحققين.

والجملة قيل: إما حال أو خبر إثر خبر أو صفة إثر صفة أو مستأنفة مبينة لما قبلها، أو بدل من يظنون وهو بدل الكل بحسب الصدق، وبدل الاشتمال بحسب المفهوم، واستشكل بأن قوله: يقولون هل لنا إلخ تفسير ل يظنون وترجمة له والاستفهام لا يكون ترجمة للخبر كما لا يصح أن تقول: أخبرني زيد قال: لا تذهب أو أمرني قال: لا تضرب، أو نهاني قال: اضرب فإن المطابقة بين الحكاية والمحكي واجبة.

وحاصل الإشكال أن متعلق الظن النسبة التصديقية فكيف يقع استفهام ترجمة له؟ وأجيب بأن الاستفهام طلب علم فيما يشك ويظن فجاز أن يكون متعلق الظن وتحقيقه أن الظن أو العلم يتعلق بما يقال في جواب ذلك الاستفهام على ما ذكر في باب تعليق أفعال القلوب باستفهام، ولا يخفى أن هذا إنما هو على تقدير كون الاستفهام حقيقيا، وأما على تقدير كونه إنكاريا فلا إشكال، ولا قيل ولا قال لأنه خبر فيتطابق مع ما قبله في الخبرية، وبعض من جعله إنكاريا ذهب إلى أن المعنى إنا منعنا تدبير أنفسنا وتصريفها باختيارنا فلم يبق لنا من الأمر شيء، وقد قال ذلك عبد الله بن أبي حين أخبره المنافقون بقتل بني الخزرج ثم قال: والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل قيل: وظنهم السوء على هذا تصويبهم رأي عبد الله ومن تبعه، وقيل: الاستفهام على ظاهره والمعنى هل يزول عنا هذا القهر فيكون لنا من الأمر شيء، ولا يخفى أنه خلاف الظاهر، ومن الثانية سيف خطيب، وشيء في موضع رفع على الابتداء، وفي خبره كما قال أبو البقاء: وجهان، أحدهما لنا فمن الأمر حال، والثاني من الأمر فلنا تبيين وبه تتم الفائدة قل يا محمد إن الأمر كله لله أي إن الشأن والغلبة الحقيقية لحزب الله تعالى وأوليائه فينصر رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه ويخذل أعداءه ويقهرهم وكنى بكون الغلبة لله تعالى عن كونها لأوليائه لكونهم من الله سبحانه بمكان، أو أن القضاء أو التدبير له تعالى مخصوص به لا يشاركه فيه غيره فيفعل ما يشاء وتجري الأمور حسبما جرى به القلم في سابق القضاء، وعلى هذا لا كناية في الكلام، وجاء مؤكدا لما أن الكلام الذي وقع هو في مقابلته كذلك.

واستظهر في البحر من هذا الأمر كون الاستفهام فيما تقدمه باقيا على حقيقته إذ لو كان معناه نفى أن يكون لهم شيء من الأمر لم يجابوا بإثبات أن الأمر كله لله اللهم إلا أن يقدر مع جملة النفي جملة ثبوتية ليكون المعنى- ليس لنا من الأمر شيء- بل لغيرنا ممن حملنا على الخروج وأكرهنا عليه فحينئذ يمكن أن يكون ذلك جوابا لهذا المقدر، وفيه أنه لا حاجة إلى هذا التقدير على ذلك التقدير أيضا أما إذا كان مرادهم نفي نصر الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ومن معه فواضح لأن في هذا القول إثبات ذلك النصر على أتم وجه، وأما إذا كان مرادهم أنه لم يبق لهم من الأمر شيء حيث منعوا تدبير أنفسهم فلأن في ذلك النفي إشعارا بأن لهم تدبيرا وأنهم لو تركوا وتدبيرهم ما غمزت قناتهم وهذا الإثبات متكفل برد ذلك وإبطاله على وجه سترة عليه كما لا يخفى فلا أرى التقدير على ما فيه إلا من ضيق العطن، وقرأ أبو عمرو ويعقوب كله

بالرفع على الابتداء والجار متعلق بمحذوف وقع خبرا له، والجملة خبر إن، وأما على قراءة النصب فكل توكيد لاسم إن ولله خبرها.." (١)

"وقلنا: بجواز عطف الإنشاء على الإخبار فيما له محل من الإعراب لكونهما حينئذ في حكم المفردين فأمر العطف ظاهر من غير تكلف التأويل لأن الجملة المعطوف عليها في محل نصب مفعول قالوا لكن القول بجواز هذا العطف بدون التأويل عند الجمهور ممنوع لا بد له من شاهد ولم يثبت.

وإن كان الثاني وقلنا بجواز عطف الإنشاء على الإخبار مطلقا- كما ذهب إليه الصفار- أو قلنا: بجواز عطف القصة على القصة أعني عطف حاصل مضمون إحدى الجملتين على حاصل مضمون الأخرى من غير نظر إلى اللفظ- كما أشار إلى ذلك العلامة الثاني- فالأمر أيضا ظاهر، وإن قلنا: بعدم جواز ذلك- كما ذهب إليه الجمهور- فلا بد من التأويل إما في جانب المعطوف عليه أو في جانب المعطوف، والذاهبون إلى الأول قالوا: إن الجملة الأولى وإن كانت خبرية صورة لكن المقصود منها إنشاء التوكل أو الكفاية لا الإخبار بأنه تعالى كاف في نفس الأمر، والذاهبون إلى الثاني اختلفوا فمنهم من قدر قلنا أي- وقلنا نعم الوكيل.

واعترض بأنه تقدير لا ينساق الذهن إليه ولا دلالة للقرينة عليه مع أنه لا يوجد بين الأخبار بأن الله تعالى كافيهم والاخبار بأنهم قالوا- نعم الوكيل- مناسبة معتد بها يحسن بسببها العطف بينهما، ومنهم من جعل مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ إما مؤخرا لتناسب المعطوف عليه فإن حسبنا خبر، والله مبتدأ بقرينة ذكره في المعطوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن إليه، وإما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق.

واعترض بأنه لا يخفى أنه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول- نعم الوكيل- بمقول في حقه ذلك تكون الجملة أيضا إنشائية إذ الجملة الاسمية التي خبرها إنشاء إنشائية كما أن التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين- نعم الرجل زيد، وزيد نعم الرجل- في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب، وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة- نعم الوكيل- بل جملة متعلق خبرها- نعم الوكيل- **والإشكال** إنما هو في عطف- نعم الوكيل- إلا أن يقال يختار هذا، ويقال: **الجواب** عن شيء قد يكون بتقرير ذلك الشيء وإبداء شيء آخر وقد يكون بتغيير ذلك الشيء، وما هاهنا من الثاني فمن حيث الظاهر المعطوف هو جملة- نعم الوكيل- فيعود **الإشكال**، ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مقول فلا **إشكال** لكن يرد أنه بعد التأويل يفوت إنشاء المدح العام الذي وضع أفعال المدح له بل يصير للإخبار بالمدح الخاص، وهو أنه مقول في حقه- نعم الوكيل- وأيضا مقولية المقول المذكور فيه إنما تكون بطريق الحمل والإخبار عنه- بنعم الوكيل- فلا بد من تقدير مقول في حقه مرة أخرى، ويلزم تقديرات غير متناهية وكأنه لهذا لم يؤول الجمهور الإنشاء الواقع خبرا بذلك وإنما هو مختار السعد رحمه الله تعالى، وقد جوز بعضهم على تقدير كون الواو من المحكي عطف- نعم الوكيل- على حسبنا باعتبار كونه في معنى الفعل كما عطف جعل على فالق في قوله تعالى: فالق الإصباح وجعل الليل سكنا [الأنعام: ٩٦] على رأي فحينئذ يكون من عطف الجملة التي لها محل من الإعراب على المفرد لأنه إذ ذاك خبر عن المفرد، وبعض المحققين يجوزون ذلك لا

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٠٨/٢

من عطف الإنشاء على الاخبار- وهذا وإن كان في الحقيقة لا غبار عليه- إلا أن أمر العطف على الخبر بناء على ما ذكره الشيخ الرضي من أن نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره أي رجل جيد- أظهر كما لا يخفى، ومن الناس من ادعى أن الآية شاهد على جواز عطف الإنشاء على الاخبار فيما له محل من الإعراب بناء على أن الواو من الحكاية لا غير.

ولا يخفى عليك أنه بعد تسليم كون الواو كذلك فيها لا تصلح شاهدا على ما ذكر لجواز أن يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية، على الجملة الفعلية الخبرية، ثم إن الظاهر كما يقتضي أن يكون في الآية عطف على الاخبار- وفيه الخلاف الذي عرفت كذلك يقتضي عطف الفعلية على الاسمية- وفيه أيضا خلاف مشهور كعكسه- ومما ذكرنا في أمر الإنشاء والاخبار يستخرج." (١)

"الوعد، وقيده الكثير هنا بالإثابة والإجابة. وهو الظاهر، وأما تفسيره بالبعث بعد الموت- كما روي عن ابن عباس- فصحيح لأنه ميعاد الناس للجزاء، وقد يرجع إلى الأول وترك العطف في هذه الأدعية المفتتحة بالنداء بعنوان الربوبية للإيذان باستقلال المطالب وعلو شأنها، وقد أشرنا إلى سر تكرار النداء بذلك الاسم،

وفي بعض الآثار أن موسى عليه السلام قال مرة: يا رب فأجابه الله تعالى لبيك يا موسى فعجب موسى عليه السلام من ذلك فقال: يا رب أهذا لي خاصة؟ فقال: لا ولكن لكل من يدعوني بالربوبية،

وعن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه من أحزنه أمر فقال: ربنا ربنا خمس مرات نجاه الله تعالى مما يخاف وأعطاه ما أراد- وقرأ هذه الآية.

وأخرج ابن أبي حاتم عن عطاء قال: «ما من عبد يقول يا رب ثلاث مرات إلا نظر الله تعالى إليه.

فذكر للحسن فقال: أما تقرأ القرآن ربنا إننا سمعنا مناديا إلخ «فإن قلت» إن وعد الله تعالى واجب الوقوع لاستحالة الخلف في وعده سبحانه إجماعا فكيف طلب القوم ما هو واقع لا محالة؟ «قلت» أجيب بأن وعد الله تعالى لهم ليس بحسب ذواتهم بل بحسب أعمالهم، فالمقصود من الدعاء التوفيق للأعمال التي يصيرون بها أهلا لحصول الموعود، أو المقصود مجرد الاستكانة والتذلل لله تعالى بدليل قولهم: إنك لا تخلف الميعاد وبهذا يلتئم التذييل أتم التئام، واختار هذا الجبائي وعلي بن عيسى، أو الدعاء تعبدي لقوله سبحانه: ادعوني [غافر: ٦٠] فلا يضر كونه متعلقا بواجب الوقوع، وما يستحيل خلافه، ومن ذلك رب احكم بالحق [الأنبياء: ١١٢] وقيل: إن الموعود به هو النصر لا غير، والقوم قد علموا ذلك لكنهم لم يوقت لهم في الوعد ليعلموه فرغبوا إلى الله تعالى في تعجيل ذلك لما فيه من السرور بالظفر، فالموعود غير مسؤول والمسئول غير موعود، فلا إشكال- وإلى هذا ذهب الطبري- وقال: إن الآية مختصة بمن هاجر من أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واستبطؤوا النصر على أعدائهم بعد أن وعدوا به وقالوا: لا صبر لنا على أناتك وحلمك، وقوي بما بعد من الآيات وكلام أبي القاسم البلخي يشير إلى هذا أيضا وفيه كلام يعلم مما قدمنا، وقيل: ليس هناك دعاء حقيقة بل الكلام مخرج مخرج المسألة- والمراد منه الخبر- ولا يخفى أنه بمعزل عن التحقيق، ويزيده وهنا على وهن قوله سبحانه فاستجاب لهم ربهم الاستجابة الإجابة، ونقل عن الفراء أن الإجابة تطلق على الجواب ولو بالرد، والاستجابة الجواب بحصول المراد لأن زيادة

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢/٣٣٩

السين تدل عليه إذ هو لطلب الجواب، والمطلوب ما يوافق المراد لا ما يخالفه وتتعدى باللام وهو الشائع، وقد تتعدى بنفسها كما في قوله:

وداع دعا يا من يجيب إلى الندا ... فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وهذا كما قال الشهاب وغيره: في التعدية إلى الداعي وأما إلى الدعاء فشائع بدون اللام مثل استجاب الله تعالى دعاءه، ولهذا قيل: إن هذا البيت على حذف مضاف أي لم يستحب دعاءه، والفاء للعطف وما بعده معطوف إما على الاستئناف المقدر في قوله سبحانه: ربنا ما خلقت هذا باطلا ولا ضير في اختلافهما صيغة لما أن صيغة المستقبل هناك للدلالة على الاستمرار المناسب لمقام الدعاء، وصيغة الماضي هنا للإيذان بتحقيق الاستجابة وتقررها، ويجوز أن يكون معطوفا على مقدر ينساق إليه الذهن أي دعوا بهذه الأدعية فاستجاب لهم إلخ، وإن قدر ذلك القول المقدر حالا فهو عطف على يتفكرون باعتبار مقارنته لما وقع حالا من فاعله أعني قوله سبحانه: ربنا إلخ، فإن الاستجابة مترتبة على دعواتهم لا على مجرد تفكرهم، وحيث كانت من أوصافهم الجميلة المترتبة على أعمالهم بالآخرة واستحقت الانتظام في سلك محاسنهم المعدودة في أثناء مدحهم وأما على كون الموصول نعتا لأولي الألباب فلا مساغ لهذا العطف لما عرفت سابقا. وقد أوضح ذلك مولانا شيخ الإسلام. والمشهور العطف على المنساق إلى الذهن وهو المنساق إليه الذهن، وفي ذكر الرب هنا مضافا ما لا يخفى من اللطف.

وأخرج الترمذي." [1]

"من الإيذاء هو أعم من أن يكون بالإخراج من الديار، أو غير ذلك مما كان يصيب المؤمنين من قبل المشركين وقاتلوا أي الكفار في سبيل الله تعالى وقتلوا استشهدوا في القتال.

وقرأ حمزة والكسائي بالعكس، ولا إشكال فيها لأن الواو لا توجب ترتيبا، وقدم القتل لفضله بالشهادة هذا إذا كان القتل والمقاتلة من شخص واحد، أما إذا كان المراد قتل بعض وقاتل بعض آخر ولم يضعفوا بقتل إخوانهم فاعتبار الترتيب فيها أيضا لا يضر، وصحح هذه الإرادة أن المعنى ليس على اتصاف كل فرد من أفراد الموصول المذكور بكل واحد مما ذكر في حيز الصلة بل على اتصاف الكل بالكل في الجملة سواء كان ذلك باتصاف كل فرد من الموصول بواحد من الأوصاف المذكورة، أو باثنين منها، أو بأكثر فحينئذ يتأتى ما ذكر إما بطريق التوزيع أي منهم الذين قتلوا ومنهم الذين قاتلوا، أو بطريق حذف بعض الموصولات من البين- كما هو رأي الكوفيين- أي والذين قتلوا والذين قاتلوا، ويؤيد كون المعنى على اتصاف الكل بالكل في الجملة أنه لو كان المعنى على اتصاف كل فرد بالكل لكان قد أضيع عمل من اتصف بالبعض مع أن الأمر ليس كذلك، والقول- بأن المراد قتلوا وقد قاتلوا فقد مضمرة، والجملة حالية- مما لا ينبغي أن يخرج عليه الكلام الجليل.

وقرأ ابن كثير وابن عامر «قتلوا» بالتشديد للتكثير لأكفرن عنهم سيئاتهم جواب قسم محذوف أي والله لأكفرن، والجملة القسمية خبر للمبتدأ الذي هو الموصول. وزعم ثعلب أن الجملة لا تقع خبرا ووجهه أن الخبر له محل وجواب القسم لا محل

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢/٣٧٧

له– وهو الثاني– فإما أن يقال: إن له محلا من جهة الخبرية ولا محل له من جهة الجوابية. أو الذي لا محل له الجواب والخبر مجموع القسم وجوابه. ولا يضر كون الجملة إنشائية لتأويلها بالخبر، أو بتقدير قول كما هو معروف في أمثاله والتكفير في الأصل الستر كما أشرنا إليه فيما مر ولاقتضائه بقاء الشيء المستور– وهو ليس بمراد– فسره هنا بعض المحققين بالمحو، والمراد من محو السيئات محو آثارها من القلب، أو من ديوان الحفظة وإثبات الطاعة مكانها كما قال سبحانه: إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات [الفرقان: ٧٠] والمراد من السيئات فيما نحن فيه الصغائر لأنها التي تكفر بالقربات– كما نقله ابن عبد البر عن العلماء– لكن بشرط اجتناب الكبائر كما حكاه ابن عطية عن جمهور أهل السنة، واستدلوا على ذلك بما

في الصحيحين من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينها ما اجتنبت الكبائر» .

وقالت المعتزلة: إن الصغائر تقع مكفرة بمجرد اجتناب الكبائر ولا دخل للقربات في تكفيرها، واستدلوا عليه بقوله تعالى: إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم

[النساء: ٣١] ، وحمله الجمهور على معنى نكفر عنكم سيئاتكم بحسناتكم وأوردوا على المعتزلة أنه

قد ورد صوم يوم عرفة كفارة سنتين وصوم يوم عاشوراء كفارة سنة

ونحو ذلك من الأخبار كثير، فإذا كان مجرد اجتناب الكبائر مكفرا فما الحاجة لمقاساة هذا الصوم مثلا؟ وإنما لم تحمل السيئات على ما يعم الكبائر لأنها لا بد لها من التوبة ولا تكفرها القربات أصلا في المشهور لإجماعهم على أن التوبة فرض على الخاصة والعامة لقوله تعالى: وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون [النور: ٣١] ويلزم من تكفير الكبائر بغيرها بطلان فرضيتها وهو خلاف النص.

وقال ابن الصلاح في فتاويه قد يكفر بعض القربات– كالصلاة– مثلا بعض الكبائر إذا لم يكن صغيرة، وصرح النووي بأن الطاعات لا تكفر الكبائر لكن قد تخففها، وقال بعضهم: إن القربة تمحو الخطيئة سواء كانت كبيرة أو صغيرة، واستدل عليه بقوله تعالى: إن الحسنات يذهبن السيئات [هود: ١١٤]

وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «أتبع السيئات الحسنة تمحها»

وفيه بحث إذ الحسنة في الآية والحديث بمعنى التوبة إن أخذت السيئة عامة.." (١)

"المعمول إنما يتقدم حيث يصح تقديم عامله، وجوز أبو البقاء كون العامل فيه يكون.

فبظلم من الذين هادوا أي تابوا من عبادة العجل، والتعبير عنهم بهذا العنوان إيذان بكمال عظم ظلمهم بتذكير وقوعه بعد تلك التوبة الهائلة إثر بيان عظمه بالتنوين التفخيمي أي بسبب ظلم عظيم خارج عن حدود الأشياء والنظائر صادر عنهم حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ولمن قبلهم لا لشيء غيره كما زعموا، فإنهم كانوا كلما ارتكبوا معصية من المعاصي التي اقترفوها يحرم عليهم نوع من الطيبات التي كانت محللة لهم ولمن تقدمهم من أسلافهم عقوبة لهم، ومع ذلك كانوا يفترون

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٧٩/٢

على الله تعالى الكذب ويقولون: لسنا بأول من حرمت عليه وإنما كانت محرمة على نوح وإبراهيم ومن بعدهما عليهم الصلاة والسلام حتى انتهى الأمر إلينا فكذبهم الله تعالى في مواقع كثيرة وبكتهم بقوله سبحانه: كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل [آل عمران: ٩٣] الآية، وقد تقدم الكلام فيها، وذهب بعض المفسرين أن المحرم عليهم ما سيأتي إن شاء الله تعالى في الأنعام مفصلا.

واستشكل بأن التحريم كان في التوراة ولم يكن حينئذ كفر بمحمد صلى الله عليه وسلم، وبعيسى عليه السلام ولا ما أشار إليه قوله تعالى: وبصدهم عن سبيل الله كثيرا أي ناسا كثيرا، أو صدا، أو زمانا كثيرا وقيل في **جوابه**: إن المراد استمرار التحريم فتدبر ولا تغفل، وهذا معطوف على الظلم وجعله، وكذا ما عطف عليه في الكشاف بيانا له، وهو- كما قال بعض المحققين- لدفع ما يقال: إن العطف على المعمول المتقدم ينافي الحصر، ومن جعل الظلم بمعناه وجعل بصدهم متعلقا بمحذوف فلا **إشكال** عليه، ومن هذا يعلم تخصيص ما ذكره أهل المعاني من أنه مناف للحصر بما إذا لم يكن الثاني بيانا للأول كما إذا قلت: بذنب ضربت زيدا وبسوء أدبه، فإن المراد فيه لا بغير ذنب، وكذا خصصوا ذلك بما إذا لم يكن الحصر مستفادا من غير التقديم، وأعيدت الباء هنا ولم تعد في قوله تعالى:

وأخذهم الربوا وقد نهوا عنه لأنه فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما ليس معمولا للمعطوف عليه، وحيث فصل بمعموله لم تعد، وجملة وقد نهوا حالية، وفي الآية دلالة على أن الربا كان محرما عليهم كما هو محرم علينا، وأن النهي يدل على حرمة المنهي عنه، وإلا لما توعد سبحانه على مخالفته وأكلهم أموال الناس بالباطل بالرشوة وسائر الوجوه المحرمة وأعتدنا للكافرين منهم أي للمصرين على الكفر لا لمن تاب وآمن من بينهم- كعبد الله بن سلام وأضرابه- عذابا أليما سيذوقونه في الآخرة كما ذاقوا في الدنيا عقوبة التحريم، وذكر في البحر أن التحريم كان عاما للظالم وغيره، وأنه من باب واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة [الأنفال:

٢٥] دون العذاب، ولذا قال سبحانه: للكافرين دون- لهم- وإلى ذلك ذهب الجبائي أيضا فتدبر لكن الراسخون في العلم منهم استدراك من قوله سبحانه: وأعتدنا إلخ، وبيان لكون بعضهم على خلاف حالهم عاجلا وآجلا، ومنهم في موضع الحال أي لكن الثابتون المتقنون منهم في العلم المستبصرون فيه غير التابعين للظن كأولئك الجهلة، والمراد بهم عبد الله بن سلام وأسيد وثعلبة وأضرابهم، وفي المذكورين نزلت الآية كما أخرجه البيهقي في الدلائل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما والمؤمنون أي منهم، وإليه يشير كلام قتادة، وقد وصفوا بالإيمان بعد ما وصفوا بما يوجبه من الرسوخ في العلم بطريق العطف المبني على المغايرة بين المتعاطفين تنزيلا للاختلاف العنواني منزلة الاختلاف الذاتي كما مر، وقوله سبحانه: يؤمنون بما أنزل إليك من القرآن وما أنزل من قبلك من الكتب على الأنبياء والرسل حال من- المؤمنون- مبينة لكيفية إيمانهم، وقيل: اعتراض مؤكد لما قبله، وقوله تعالى: والمقيمين الصلاة قال سيبويه وسائر البصريين: نصب على المدح، وطعن فيه الكسائي بأن النصب على المدح إنما يكون بعد تمام الكلام، وهنا ليس كذلك لأن الخبر سيأتي، وأجيب بأنه لا دليل على أنه لا." (١)

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٨٩/٣

"موضع لها من الإعراب وقد سدت- كما قال أبو البقاء- مسد جواب الشرط في قوله تعالى: إن لم يكن لها ولد ذكرا كان أو أنثى، فالمراد بإرثه لها إحراز جميع مالها إذ هو المشروط بانتفاء الولد بالكلية لا إرثه لها في الجملة فإنه يتحقق مع وجود بنتها، والآية كما لم تدل على سقوط الأخوة بغير الولد لم تدل على عدم سقوطهم به، وقد دلت السنة على أنهم لا يرثون مع الأب إذ صح

عنه صلى الله عليه وسلم «الحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى عصبة ذكر»

ولا ريب في أن الأب أولى من الأخ وليس ما ذكر بأول حكمين بين أحدهما بالكتاب والآخر بالسنة فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك عطف على الشرطية الأولى، والضمير لمن يرث بالأخوة وتثنيته محمولة على المعنى وحكم ما فوق الاثنتين كحكمهما، واستشكل الإخبار عن ضمير التثنية بالاثنتين لأن الخبر لا بد أن يفيد غير ما يفيده المبتدأ، ولهذا لا يصح سيد الجارية مالكها، وضمير التثنية دال على الاثنينية فلا يفيد الإخبار عنه بما ذكر شيئا، وأجيب عن ذلك أن الاثنينية تدل على مجرد التعدد من غير تقييد بكبر أو صغر أو غير ذلك من الأوصاف فكأنه قيل: إنهما يستحقان ما ذكر بمجرد التعدد من غير اعتبار أمر آخر وهذا مفيد، وإليه ذهب الأخفش، ورد بأن ضمير التثنية يدل على ذلك أيضا فعاد الإشكال، وروى مكي عنه أنه أجاب بأن ذلك حمل على معنى من يرث، وأن الأصل والتقدير إن كان من يرث بالأخوة اثنين، وإن كان من يرث ذكورا وإناثا فيما يأتي وإنما قيل: كانتا وكانوا لمطابقة الخبر كما قيل: من كانت أمك، ورد بأنه غير صحيح وليس نظير المثال، لأنه صرح فيه بمن وله لفظ ومعنى، فمن أنث راعى المعنى وهو الأم ولم يؤنث لمراعاة الخبر، ومدلول الخبر فيه مخالف لمدلول الاسم بخلاف ما نحن فيه فإن مدلولهما واحد.

وذكر أبو حيان لتخريج الآية وجهين: الأول أن ضمير كانتا لا يعود على الأختين بل على الوارثين، وثم صفة محذوفة لاثنتين، والصفة مع الموصوف هو الخبر، والتقدير فإن كانتا أي الوارثتان اثنتين من الأخوات فيفيد إذ ذاك الخبر ما لا يفيده الاسم، وحذف الصفة لفهم المعنى جائز، والثاني أن يكون الضمير عائدا على الأختين- كما ذكروا- ويكون خبر «كان» محذوفا لدلالة المعنى عليه وإن كان حذفه قليلا، ويكون اثنتين حالا مؤكدة، والتقدير فإن كانتا أي الأختان له أي للمرء الهالك، ويدل على حذف له وله أخت.

وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين أصله وإن كانوا إخوة وأخوات فغلب المذكر بقرينة رجالا ونساء الواقع بدلا، وقيل: فيه اكتفاء يبين الله لكم حكم الكلالة أو أحكامه وشرائعه التي من جملتها حكمها، وإلى هذا ذهب أبو مسلم أن تضلوا أي كراهة أن تضلوا في ذلك وهو رأي البصريين وبه صرح المبرد.

وذهب الكسائي والفراء وغيرهما من الكوفيين إلى تقدير اللام ولا في طرفي إن أي لئلا تضلوا، وقيل: ليس هناك حذف ولا تقدير وإنما المنسبك مفعول يبين أي يبين لكم ضلالكم، ورجح هذا بأنه من حسن الختام والالتفات إلى أول السورة وهو يا أيها الناس اتقوا ربكم فإنه سبحانه أمرهم بالتقوى وبين لهم ما كانوا عليه في الجاهلية، ولما تم تفصيله قال عز وجل لهم: إني بينت لكم ضلالكم فاتقوني كما أمرتكم فإن الشر إذا عرف اجتنب، والخير إذا عرف ارتكب، واعترض بأن المبين صريحا هو الحق والضلال يعلم بالمقايسة، فكان الظاهر يبين لكم الحق إلا أن يقال: بيان الحق واضح وبيان الضلال خفي فاحتيج

إلى التنبيه عليه وفيه تأمل، وذكر الجلال السيوطي أن حسن الختام في هذه السورة أنها ختمت بآية الفرائض، وفيها أحكام الموت الذي هو آخر أمر كل حي وهي أيضا آخر ما نزل من الأحكام والله بكل شيء من الأشياء التي من جملتها أحوالكم المتعلقة بمحياكم ومماتكم عليم." (١)

"وقد اعترفتم بذلك في غير ما موطن، وهذا ينافي دعواكم القرب ومحبة الله تعالى لكم أو محبتكم له المستلزمة لمحبته لكم كما قيل: ما جزاء من يحب إلا يحب، أو فلأي شيء أذنبتم بدليل أنكم ستعذبون، وأبناء الله تعالى إنما يطلق إن أطلق في مقام الافتخار على المطيعين كما نطقت به كتبكم، أو إن صح ما زعمتم فلم عذبكم بالمسخ الذي لا يسعكم إنكاره وعد بعضهم من العذاب البلايا والمحن كالقتل والأسر، واعترض ذلك بأنه لا يصلح للإلزام فإن البلايا والمحن قد كثرت في الصلحاء، وقد ورد «أشد الناس بلاء الأنبياء– عليهم السلام– ثم الأمثل فالأمثل» ، وقال الشاعر:

ولكنهم أهل الحفائظ والعلا ... فهم لملمات الزمان خصوم

وقوله تعالى: بل أنتم بشر عطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أي ليس الأمر كذلك بل أنتم بشر وإن شئت قدرت مثل هذا في أول الكلام وجعلت الفاء عاطفة، وقوله سبحانه: ممن خلق متعلق بمحذوف وقع صفة بشر أي بشر كائن من جنس من خلقه الله تعالى من غير مزية لكم عليهم.

يغفر لمن يشاء أن يغفر له من أولئك المخلوقين وهم المؤمنون به تعالى وبرسله عليهم الصلاة والسلام ويعذب من يشاء أن يعذبه وهم الذين كفروا به سبحانه وبرسله عليهم السلام مثلكم، والذي دل على التخصيص قوله تعالى: إن الله لا يغفر أن يشرك به [النساء: ٤٨] إن قلنا بعمومه كما هو المعروف المشهور، ومن الغريب ما في شرح مسلم للنووي أنه يحتمل أن يكون مخصوصا بهذه الأمة وفيه نظر.

هذا وأورد بعض المحققين هنا **إشكالا** ذكر أنه قوي وهو أنه إذا كان معنى نحن أبناء الله تعالى أشياع بنيه فغاية الأمر أن يكونوا على طريقة الابن تحقيقا للتبعية لكن من أين يلزم أن يكونوا من جنس الأب كما صرح به الزمخشري في انتفاء فعل القبائح، وانتفاء البشرية والمخلوقية ليحسن الرد عليهم بأنهم بشر ممن خلق، نعم ما ذكروه في هذا المقام من استلزام المحبة عدم العصيان والمعاقبة ربما يتمشى لأن من شأن المحب أن لا يعصي الحبيب ولا يستحق منه المعاقبة ومن هنا قيل:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه ... هذا لعمري في الفعال بديع

لو كان حبك صادقا لأطعته ... إن المحب لمن يحب مطيع

وفيه مناقشة لأن هذا شأن المحبين والأحباء هم المحبون، وأجاب عن **إشكال** إثبات البشرية بأنه ليس إثباتا لمطلق البشرية ليجب أن يكون رد الدعوى بانتفائه بل هو إثبات أنهم بشر مثل سائر البشر، ومن جنس سائر المخلوقين منهم العاصي والمطيع والمستحق للمغفرة والعذاب لا كما ادعوا من أنهم الأشياع المخصوصون بمزيد قرب واختصاص لا يوجد في سائر البشر ولذا وصف بشرا بقوله سبحانه ممن خلق حتى لا يبعد أن يكون يغفر لمن يشاء أيضا في موقع الصفة على حذف

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣/٢١٨

العائد أي لمن يشاء منهم، وأما **إشكال** الجنسية فقيل في **جوابه**: المراد أنكم لو كنتم أشياع بني الله تعالى لكنتم على صفتهم في ترك القبائح وعدم استحقاق العذاب لأن من شأن الأشياع والأتباع أن يكونوا على صفة المتبوعين، والمتبوعون هنا هم الأبناء بالزعم، ومن شأن الأبناء أن يكونوا على صفة الأب فمن شأن الأتباع أن يكونوا على صفة الأب بالواسطة، وقيل: كلام من قال: يلزم أن يكونوا من جنس الأب على حذف مضاف، أي لو كنتم أشياع بني الله تعالى لكنتم من جنس أشياع الأب يعني أهل الله تعالى الذين لا يفعلون القبائح ولا يستوجبون العقاب.." (١)

"واسع

كثير الفضل، أو جواد لا يخاف نفاد ما عنده سبحانه عليم مبالغ في تعلق العلم في جميع الأشياء التي من جملتها من هو أهل الفضل ومحله، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبله، وإظهار الاسم الجليل للإشعار بالعلة وتأكيد استقلال الجملة الاعتراضية كما مر غير مرة.

هذا ومن باب الإشارة في الآيات على ما قاله بعض العارفين: إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب يحتمل أن يكون الكتاب الأول إشارة إلى علم الفرقان، والثاني إشارة إلى علم القرآن، والأول هو ظهور تفاصيل الكمال، والثاني هو العلم الإجمالي الثابت في الاستعداد، ومعنى كونه مهيمنا عليه حافظا عليه بالإظهار، ويحتمل أن يكون الأول إشارة إلى ما بين أيدينا من المصحف، والثاني إشارة إلى الجنس الشامل للتوراة التي دعوتها للظاهر، والإنجيل الذي دعوته للباطن، وكتابنا مشتمل على الأمرين حافظ لكل من الكتابين فاحكم بينهم بما أنزل الله من العدل الذي هو ظل المحبة التي هي ظل الوحدة التي انكشفت عليك ولا تتبع أهواءهم في تغليب أحد الجانبين إما الظاهر، وإما الباطن لكل جعلنا منكم شرعة موردا كمورد النفس ومورد القلب، ومورد الروح ومنهاجا طريقا كعلم الأحكام والمعارف التي تتعلق بالنفس وسلوك طريق الباطن الموصل إلى جنة الصفات، وعلم التوحيد والمشاهدة الذي يتعلق بالروح وسلوك طريق الفناء الموصل إلى جنة الذات، وقال بعضهم: إن لله سبحانه بحارا للأرواح وأنهارا للقلوب، وسواقي للعقول، ولكل واحد منها شرعة في ذلك ترد منها كشرعة العلم.

وشرعة القدرة وشرعة الصمدية وشرعة المحبة إلى غير ذلك، وله عز وجل طرق بعدد أنفاس الخلائق كما قال أبو يزيد قدس سره، والمراد بها الطرق الشخصية لا مطلقا وكلها توصل إليه سبحانه، وهذا إشارة إلى اختلاف مشارب القوم وعدم اتحاد مسالكهم، وقد قال جل وعلا: قد علم كل أناس مشربهم [البقرة: ٦٠ الأعراف: ١٦٠] وفرق سبحانه بين الأبرار والمقربين في ذلك، وقلما يتفق اثنان في مشرب ومنهج، ومن هنا ينحل **الإشكال** فيما حكي عن حضرة الباز الأشهب مولانا الشيخ محيي الدين عبد القادر الكيلاني قدس سره أنه قال:- لا زلت أسير في مهامه القدس حتى قطعت الآثار فلاح لي أثر قدم من بعيد فكادت روحي تزهق فإذا النداء هذا أثر قدم نبيك محمد صلى الله عليه وسلم فإن ظاهره يقتضي سبقه للأنبياء والرسل أرباب التشريع عليهم الصلاة والسلام ونحوهم من الكاملين وهو كما ترى، ووجهه أنه قدس سره قطع الآثار في الطريق الذي هو فيه، وذلك يقتضي السبق على سالكي ذلك الطريق لا غير، فيجوز أن يكون مسبوقا بمن ذكرنا من

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢٧٣/٣

السالكين طريقا آخر غير ذلك الطريق، وهذا أحسن ما يخطر لي في **الجواب** عن ذلك **الإشكال** نظرا إلى مشربي، ومشارب القوم شتى ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة متفقين في المشرب والطريق ولكن ليبلوكم في ما آتاكم أي ليظهر عليكم ما آتاكم بحسب استعداداتكم على قدر قبول كل واحد منكم فاستبقوا الخيرات أي الأمور الموصلة لكم إلى كمالكم الذي قدر لكم بحسب الاستعدادات المقربة إياكم إليه بإخراجه إلى الفعل «إلى الله مرجعكم» في عين جمع الوجود على حسب المراتب فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون وذلك بإظهار آثار ما يقتضيه ذلك الاختلاف وأن احكم بينهم حسب ما تقتضيه الحكمة ويقبله الاستعداد بما أنزل الله إليك من القرآن الجامع للظاهر والباطن ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله فتقصر على الظاهر البحت أو الباطن المحض وتنفي الآخر فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم كذنب حجب الأفعال لليهود وذنب حجب الصفات للنصارى وإن كثيرا من الناس لفاسقون وأنواع الفسق مختلفة، ففسق اليهود خروجهم عن حكم تجليات الأفعال الإلهية برؤية النفس أفعالها، وفسق النصارى خروجهم عن حكم تجليات الصفات الحقانية برؤية النفس صفاتها، والفسق الذي يعتري بعض هذه الأمة الالتفات." (١)

"الواجب والجوهر، والعرض مع أن نسبة الوجود إلى كل غير نسبته إلى الآخر، والجهة مختلفة بلا ريب، وهذا قوله سبحانه: قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني [يونس: ١٠٨] مع أن الدعوة واجبة على الرسول صلى الله عليه وسلم مندوبة في غيره، ولهذا قال الأصوليون: القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم، وعدوا هذا النوع من الاستدلال من المسالك المردودة، ثم انه أجاب عن حديث عدم وقوع التردد مع اقتضاء إنما له بأنه يظهر من بعض أحاديث أهل السنة أن بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم التمسوا من حضرة النبي صلى الله عليه وسلم الاستخلاف،

فقد روى الترمذي عن حذيفة «أنهم قالوا: يا رسول الله لو استخلفت؟ قال: لو استخلفت عليكم فعصيتموه عذبتم ولكن ما حدثكم حذيفة فصدقوه وما أقرأكم عبد الله فاقرؤوه»

وأيضا استفسروا منه عليه الصلاة والسلام عمن يكون إماما بعده صلى الله عليه وسلم،

فقد أخرج أحمد عن علي كرم الله تعالى وجهه قال: يا رسول الله من نؤمر بعدك؟ قال: إن تؤمروا أبا بكر رضي الله تعالى عنه تجدوه أمينا زاهدا في الدنيا راغبا في الآخرة، وإن تؤمروا عمر رضي الله تعالى عنه تجدوه قويا أمينا لا يخاف في الله لومة لائم، وإن تؤمروا عليا- ولا أراكم فاعلين- تجدوه هاديا مهديا يأخذ بكم الصراط المستقيم»

وهذا الالتماس والاستفسار يقتضي كل منهما وقوع التردد في حضوره صلى الله عليه وسلم عند نزول الآية، فلم يبطل مدلول إنما انتهى، وفيه أن محض السؤال والاستفسار لا يقتضي وقوع التردد، نعم لو كانوا شاوروا في هذا الأمر ونازع بعضهم بعضا بعد ما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم **جواب** ما سألوه لتحقق المدلول، وليس فليس، ومجرد السؤال والاستفسار غير مقتض- لإنما- ولا من مقاماته بل هو من مقامات- إن- والفرق مثل الصبح ظاهر، وأيضا لو سلمنا التردد، ولكن كيف العلم بأنه بعد الآية أو قبلها منفصلا أو متصلا سببا للنزول أو اتفاقيا، ولا بد من إثبات القبلية والاتصال والسببية، وأين ذلك؟ والاحتمال غير مسموع ولا كاف في الاستدلال.

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٣٢/٣

وبعد هذا كله الحديث الثاني ينافي الحصر صريحا لأنه صلى الله عليه وسلم في مقام السؤال عن المستحق للخلافة ذكر الشيخين، فإن كانت الآية متقدمة لزم مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم القرآن أو بالعكس لزم التكذيب، والنسخ لا يعقل في الأخبار على ما قرر، ومع ذا تقدم كل على الآخر مجهول فسقط العمل.

فإن قالوا: الحديث خبر الواحد وهو غير مقبول في باب الإمامة «قلنا» وكذلك لا يقبل في إثبات التردد والنزاع الموقوف عليه التمسك بالآية، والحديث الأول يفيد أن ترك الاستخلاف أصلح فتركه- كما تفهمه الآية بزعمهم- تركه، وهم لا يجوزونه فتأمل، وذكر الطبرسي في مجمع البيان وجها آخر غير ما ذكره صاحب إظهار الحق في أن الولاية مختصة، وهو أنه سبحانه قال: إنما وليكم الله فخاطب جميع المؤمنين، ودخل في الخطاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيره، ثم قال تعالى: ورسوله فأخرج نبيه عليه الصلاة والسلام من جملتهم لكونهم مضافين إلى ولايته، ثم قال جل وعلا: والذين آمنوا فوجب أن يكون الذي خوطب بالآية غير الذي جعلت له الولاية، وإلا لزم أن يكون المضاف هو المضاف إليه بعينه، وأن يكون كل واحد من المؤمنين ولي نفسه وذلك محال انتهى.

وأنت تعلم أن المراد ولاية بعض المؤمنين بعضا لا أن يكون كل واحد منهم ولي نفسه، وكيف يتوهم من قولك مثلا: أيها الناس لا تغتابوا الناس أنه نهي لكل واحد من الناس أن يغتاب نفسه،

وفي الخبر أيضا «صوموا يوم يصوم الناس»

ولا يختلج في القلب أنه أمر لكل أحد أن يصوم يوم يصوم الناس، ومثل ذلك كثير في كلامهم، وما قدمناه في سبب النزول ظاهر في أن المخاطب بذلك ابن سلام وأصحابه، وعليه لا إشكال إلا أن ذلك لا يعتبر مخصصا كما لا يخفى، فالآية على كل حال لا تدل على خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه على الوجه الذي تزعمه الإمامية، وهو ظاهر لمن تولى الله تعالى حفظ ذهنه عن غبار العصبية.." (١)

"إسرائيل، والأول أولى، وهو المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وقيل:

إن أهل إيلة لما اعتدوا في السبت قال داود عليه الصلاة والسلام: اللهم ألبسهم اللعن مثل الرداء ومثل المنطقة على الحقوين، فمسخهم الله تعالى قردة، وأصحاب المائدة لما كفروا قال عيسى عليه الصلاة والسلام: اللهم عذب من كفر بعد ما أكل من المائدة عذابا لم تعذبه أحدا من العالمين والعنهم كما لعنت أصحاب السبت، فأصبحوا خنازير وكانوا خمسة آلاف رجل ما فيهم امرأة ولا صبي، وروي هذا القول عن الحسن ومجاهد وقتادة، وروي مثله عن الباقر رضي الله تعالى عنه،

واختاره غير واحد، والمراد باللسان الجارحة، وإفراده أحد الاستعمالات الثلاث المشهورة في مثل ذلك، وقيل: المراد به اللغة ذلك أي اللعن المذكور، وإيثار الإشارة على الضمير للإشارة إلى كمال ظهوره وامتيازه عن نظائره وانتظامه بسببه في سلك الأمور المشاهدة، وما في ذلك من البعد للإيذان بكمال فظاعته وبعد درجته في الشناعة والهول بما عصوا أي بسبب عصيانهم، والجار متعلق بمحذوف وقع خبرا عن المبتدأ قبله، والجملة استئناف واقع موقع الجواب عما نشأ من الكلام، كأنه قيل: بأي سبب وقع ذلك؟ فقيل: ذلك اللعن الهائل الفظيع بسبب عصيانهم، وقوله تعالى: وكانوا يعتدون يحتمل أن يكون

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٣٧/٣

معطوفا على عصوا فيكون داخلا في حيز السبب، أي وبسبب اعتدائهم المستمر، وينبئ عن إرادة الاستمرار الجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل.

وادعى الزمخشري إفادة الكلام حصر السبب فيما ذكر، أي بسبب ذلك لا غير، ولعله- كما قيل- استفيد من العدول عن الظاهر، وهو تعلق بما عصوا بلعن دون ذكر اسم الإشارة، فلما جيء به استحقارا لذلك اللعن وجوابا عن سؤال الموجب دل على أن مجموعه بهذا السبب لا بسبب آخر، وقيل: استفيد من السببية لأن المتبادر منها ما في ضمن السبب التام وهو يفيد ذلك، ولا يرد على الحصر أن كفرهم سبب أيضا- كما يشعر به أخذه في حيز الصلة- لأن ما ذكر في حيز السببية هنا مشتمل على كفرهم أيضا، ويحتمل أن يكون استئناف إخبار من الله تعالى بأنه كان شأنهم وأمرهم الاعتداء، وتجاوز الحد في العصيان، وقوله تعالى: كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه مؤذن باستمرار الاعتداء فإنه استئناف مفيد لاستمرار عدم التناهي عن المنكر، ولا يمكن استمراره إلا باستمرار تعاطي المنكرات، وليس المراد بالتناهي أن ينهى كل منهم الآخر عما يفعله من المنكر- كما هو المعنى المشهور لصيغة التفاعل- بل مجرد صدور النهي عن أشخاص متعددة من غير أن يكون كل واحد منهم ناهيا ومنهيا معا، كما في تراؤوا الهلال، وقيل: التناهي بمعنى الانتهاء من قولهم: تناهى عن الأمر وانتهى عنه إذا امتنع، فالجملة حينئذ مفسرة لما قبلها من المعصية والاعتداء، ومفيدة لاستمرارهما صريحا، وعلى الأول إنما تفيد استمرار انتفاء النهي عن المنكر ومن ضرورته استمرار فعله، وعلى التقديرين لا تقوى هذه الجملة احتمال الاستئناف فيما سبق خلافا لأبي حيان.

والمراد بالمنكر قيل: صيد السمك يوم السبت، وقيل: أخذ الرشوة في الحكم، وقيل: أكل الربا وأثمان الشحوم، والأولى أن يراد به نوع المنكر مطلقا، وما يفيده التنوين وحدة نوعية لا شخصية، وحينئذ لا يقدح وصفه بالفعل الماضي في تعلق النهي به لما أن متعلق الفعل إنما هو فرد من أفراد ما يتعلق به النهي، أو الانتهاء عن مطلق المنكر باعتبار تحققه في ضمن أي فرد كان من أفراده على أنه لو جعل المضي في فعلوه بالنسبة إلى زمن الخطاب لا زمان النهي لم يبق في الآية إشكال، ولما غفل بعضهم عن ذلك قال: إن الآية مشكلة لما فيها من ذم القوم بعدم النهي عما وقع مع أن النهي لا يتصور فيه أصلا، وإنما يكون عن الشيء قبل وقوعه، فلا بد من تأويلها بأن المراد النهي عن العود إليه، وهذا إما بتقدير مضاف قبل منكر أي معاودة منكر، أو بفهم من السياق، أو بأن المراد فعلوا مثله، أو بحمل فعلوه على أرادوا فعله، كما في قوله سبحانه: فإذا قرأت القرآن فاستعذ [النحل: ٩٨] .." (١)

"وللمفسرين في معنى الآية كلام طويل الذيل فنقل الطبرسي والعهدة عليه عن تفسير أهل البيت أن ما عبارة عن المباحات، واختاره غير واحد من المتأخرين. وتعقب بأنه يلزم عليه تقييد إباحتها باتقاء ما عداها من المحرمات لقوله سبحانه: «إذا ما اتقوا» واللازم منتف بالضرورة فهي سواء كانت موصولة أو موصوفة على عمومها وإنما تخصصت بذلك القيد الطارئ عليها، والطعم كالطعام يستعمل في الأكل والشرب كما تقدمت إليه الإشارة والمعنى ليس عليهم جناح فيما تناولوه من المأكول والمشروب كائنا ما كان إذا اتقوا أن يكون في ذلك شيء من المحرم واستمروا على الإيمان والأعمال الصالحة وإلا

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٧٦/٣

لم يكن نفي الجناح في كل ما طعموه بل في بعضه، ولا محذور في هذا إذ اللازم منه تقييد إباحة الكل بأن لا يكون فيه محرم لا تقييد إباحة بعضه باتقاء الآخر منه كما هو اللازم مما عليه الجماعة. واتقوا الثاني عطف على نظيره المتقدم داخل معه في حيز الشرط. والمراد اتقوا ما حرم عليهم بعد ذلك مع كونه مباحا فيما سبق، والمراد بالإيمان المعطوف عليه أما الإيمان بتحريمه وتقديم الاتقاء عليه أما للاعتناء به أو لأنه الذي يدل على التحريم الحادث الذي هو المؤمن به، وأما الاستمرار على الإيمان بما يجب الإيمان به ومتعلق الاتقاء ثالثا ما حرم عليهم أيضا بعد ذلك مما كان مباحا من قبل على أن المشروط بالاتقاء في كل مرة إباحة ما طعموه في ذلك الوقت لا إباحة ما طعموه قبله لانتساخ إباحة بعضه حينئذ وأريد بالإحسان فعل الأعمال الحسنة الجميلة المنتظمة بجميع ما ذكر من الأعمال القلبية والقالبية.

وليس تخصيص هذه المراتب بالذكر لتخصيص الحكم بها بل لبيان التعدد والتكرار بالغا ما بلغ، والمعنى أنهم إذا اتقوا المحرمات واستمروا على ما هم عليه من الإيمان والأعمال الصالحة وكانوا في طاعة الله تعالى ومراعاة أوامره ونواهيه بحيث كلما حرم عليهم شيء من المباحات اتقوه ثم وثم فلا جناح عليهم فيما طعموه في كل مرة من المآكل والمشارب إذ ليس فيها شيء محرم عند طعمه قاله مولانا شيخ الإسلام، ثم قال: وأنت خبير بأن ما عدا اتقاء المحرمات من الصفات الجميلة المذكورة لا دخل لها في انتفاء الجناح وإنما ذكرت في حيز إذا شهادة باتصاف الذين سئل عن حالهم بها ومدحا لهم بذلك وحمدا لأحوالهم، وقد أشير إلى ذلك حيث جعلت تلك الصفات تبعا للاتقاء في كل مرة تميزا بينها وبين ما له دخل في الحكم فإن مساق النظم الكريم بطريق العبارة وإن كان لبيان حال المتصفين بما ذكر من النعوت فيما سيأتي من الزمان بقضية «إذا ما» لكنه قد أخرج مخرج الجواب عن حال الماضين لإثبات الحكم في حقهم ضمن التشريع الكلي على الوجه البرهاني بطريق دلالة النص بناء على كمال اشتهارهم بالاتصاف بها فكأنه قيل: ليس عليهم جناح فيما طعموه إذا كانوا في طاعته تعالى مع ما لهم من الصفات الحميدة بحيث كلما أمروا بشيء تلقوه بالامتثال، وإنما كانوا يتعاطون الخمر والميسر في حياتهم لعدم تحريمهما إذ ذلك ولو حرما في عصرهم لا تقوهما بالمرة انتهى.

ومما يدل على أن الآية للتشريع الكلي ما

أخرجه مسلم والترمذي والنسائي وغيرهم عن ابن مسعود قال: لما نزلت ليس على الذين آمنوا الآية قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قيل لي أنت منهم»

وقيل: إن ما في حيز الشرط من الاتقاء وغيره إنما ذكر على سبيل المدح والثناء للدلالة على أن القوم بتلك الصفة لأن المراد بما المباحات، ونفي الجناح في تناول المباح الذي لم يحرم لا يتقيد بشرط، وقال علي بن الحسين النقيب المرتضى: إن المفسرين تشاغلوا بإيضاح الوجه في التكرار الذي تضمنته هذه الآية وظنوا أنه المشكل فيها وتركوا ما هو أشد إشكالا من ذلك وهو أنه تعالى نفى الجناح عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيما يطعمونه بشرط الاتقاء والإيمان والعمل الصالح مع أن المباح لو وقع من الكافر لا إثم عليه ولا وزر. ولنا في حل هذه الشبهة طريقان، أحدهما أن يضم إلى المشروط." (١)

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٤/ ١٨

"مثلكم
[المؤمنون: ٢٤] ولو شاء الله لأنزل ملائكة [المؤمنون: ٢٤] فأجيبوا عن قولهم الأول بقوله سبحانه وتعالى: ولو أنزلنا ملكا إلخ وعن قولهم الأخير بما ذكر فضمير جعلناه للرسول المنزل إلى القوم، ولا يخفى أن جعله جوابا عن اقتراح آخر غير ظاهر من النظم الكريم ولا داعي إليه أصلا.
وبعضهم جعله جوابا آخر وجعل الضمير للمطلوب واعترض بأن المطلوب أيضا ملك ولا معنى لقولنا لو جعلنا الملك ملكا إلا أن يقال: المراد لو جعلنا المطلوب ملكيته ملكا، وتعقب بأن المطلوب هو النازل المقارن للرسول صلى الله عليه وسلم وحينئذ لا غبار في الكلام خلا أن لزوم جعل الملك النازل رجلا لجعله ملكا كما هو مفهوم الآية الثانية ينافي لزوم هلاكهم له كما هو مفهوم الآية الأولى لتوقف الثاني على عدم الأول لأن مبناه على نزوله في صورته لا في صورة رجل. فحينئذ يجب أن تكون الآية جوابا عن اقتراح آخر لا جوابا آخر عن الاقتراح الأول حتى لا يلزم المنافاة.
وأجيب بأنه على تقدير كونه جوابا آخر يكون جوابا على طريق التنزل، والمعنى ولو أنزلناه كما اقترحوا لهلكوا ولو فرضنا عدم هلاكهم فلا بد من تمثله بشرا لأنهم لا يطيقون رؤيته على صورته الحقيقية فيكون الإرسال لغوا لا فائدة فيه، وأنت تعلم أن ما عولنا عليه وهو المروي عن حبر الأمة سالم عن مثل هذه الاعتراضات. نعم ذكر بعض الفضلاء إشكالا وهو أن المقرر عند أهل الميزان أن صدق العكس لازم لصدق الأصل فعلى هذا يلزم من كذب اللازم كذب الملزوم فهاهنا عكس القضية الصادقة وهي لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا غير صادق إذ هو لو جعلناه رجلا لجعلناه ملكا ولا خفاء في عدم تحققه فإن الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا «والجواب» بأن ما ذكره أهل الميزان اصطلاح طار فلا يجب موافقة قاعدتهم لقاعدة أهل اللسان غير مرضي فإنه قد تقرر أن تلك القاعدة غير مخالفة لقاعدة اللغة وأنها مما لا خلاف فيه.
وأجيب عن ذلك بعد تمهيد مقدمة وهي أن للو الشرطية استعمالين لغويا وهي فيه لانتفاء الثاني لانتفاء الأول كما في لو جئتني أكرمتك ومفهوم القضية عليه الاخبار بأن شيئا لم يتحقق بسبب عدم تحقق شيء آخر، وعرفيا تعارفه الميزانيون فيما بينهم وذلك أنهم جعلوها من أدوات الاتصال لزوميا واتفاقيا وصدق القضية التي هي فيها بمطابقة الحكم باللزوم للواقع وكذبها بعدمها ويحكمون بكذبها وإن تحقق طرفاها إذا لم يكن بينهما لزوم وقد استعملها اللغويون أيضا في هذا المعنى إما بالاشتراك أو بالمجاز كما يقال: لو كان زيد في البلد لرآه أحد.
وفي بعض الآثار لو كان الخضر حيا لزارني،
ومن البين أن المقصود الاستدلال بالعدم على العدم لا الدلالة على أن انتفاء الثاني سبب انتفاء الأول، وجعلوا من هذا الاستعمال لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا [الأنبياء: ٢٢] .
وقد اشتبه هذان الاستعمالان على ابن الحاجب حتى قال ما قال بأن قول المستشكل: إن عكس القضية الصادقة إلخ إن أراد به أن القضية الصادقة هي المأخوذة باعتبار الاستعمال الأول فلا نسلم أن عكسه ما ذكر فإن عكس لو جئتني أكرمتك ليس لو أكرمتك لجئتني وإنما يكون كذلك لو كان الحكم في هذا الاستعمال بين الشرط والجزاء بالاتصال وليس كذلك بل القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها كما صرح به السكاكي على أن بعض أئمة التفسير قالوا: المراد من الآية ولو

جعلناه ملكا لجعلناه على صورة رجل وأن المقصود بيان انتقاض غرضهم من قولهم:
لولا أنزل عليه ملك يعني أن نزول الملك لا يجديهم لأنهم وهم هم لا يقدرون على مشاهدة الملك على صورته التي هو عليها إلا أن يجعله متمثلا على صورة البشر في مرتبة من مراتب التنزل حتى تحصل لهم معه مناسبة فيروه فتكون الآية على هذا بمراحل عن أن يبحث فيها عن أن عكسها. ماذا أو كيف حالها في الصدق والكذب فإنها لم تسق لبيان لزوم الجعل الثاني للجعل الأول حتى يستدل بالعدم على العدم أو بالوجود على الوجود فنسبة هذا البحث إلى الآية." (١)

"كنسبة السمك إلى السماك وإن أراد به أن القضية الصادقة هي المأخوذة باعتبار الاستعمال العرفي المنطقي فمسلم أنه لا بد من صدق عكسها على تقدير صدق أصلها لكن لا نسلم كذب العكس هنا على ذلك التقدير فإنه إذا فرض لزوم الجعل رجلا للجعل الأول كليا على جميع التقادير يصدق لزوم الجعل ملكا للجعل رجلا على بعض الأوضاع والتقادير وهو اللازم المقرر في قواعدهم على أن قوله إن الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا لا يليق أن يصدر مثله من مثله لأنه استدلال بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللزوم وهو كما لو قال: إذا قلنا إن زيد صاهلا كان حيوانا لا يصدق عكسه، وهو قد يكون إذا كان زيد حيوانا كان صاهلا لأنه ليس بصاهل في الواقع، ومنشأ هذا هو ظن أن عدم تحقق أحد الطرفين، أو كليهما ينافي اللزوم.

وأنت خبير بأن صدق اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين ولا تحقق المقدم اه. وبحث فيه المولى العلائي أما أولا فبأن كون القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها كلام ذكره بعض أهل العربية ورده السيد السند وحقق اتفاق الفريقين على كون الجملة هي المجموع وحينئذ كيف يصح بناء الجواب على ذلك.

وأما ثانيا فبأن المستشكل لم يستدل بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللزوم كما لا يخفى على الناظر في عبارته، فالصواب أن يقال: أكثر استعمال لو عند أهل العربية لمعنيين. الأول ما ذكره المجيب من انتفاء الثاني لانتفاء الأول. والثاني الدلالة على أن الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم. وذلك إذا كان الشرط يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في نعم العبد صهيب لو لم يخف الله تعالى لم يعصه. وقد صرح المحققون أن الآية إما من قبيل الأول أي لو جعلناه قرينا لك ملكا يعاينونه أو الرسول المرسل إليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل وما جعلنا ذلك الملك في صورة رجل لأنا لم نجعل القرين أو الرسول المرسل إليهم ملكا. وإما من قبيل الثاني أي ولو جعلنا الرسول ملكا لكان في صورة رجل فكيف إذا كان إنسانا وكل منهما لا يقبل العكس المذكور ولا ثالث فلا إشكال فتدبر. فالبحث بعد محتاج إلى بسط كلام ولو بسطناه لأمل الناظرين.

وللبسنا عليهم ما يلبسون جعله بعضهم جواب محذوف أي ولو جعلناه رجلا للبسنا إلخ، وكأن الداعي إليه إعادة لام الجواب فإنه يقتضي استقلاله وأنه لا ملازمة بين إرسال الملك، واللبس عليهم فإنه ليس سببا له بل لعكسه، ويجوز أن يكون عطفا على جواب لو المذكور ولا ضير في عطف لازم الجواب عليه، ونكتة إعادة اللام أن لازم الشيء بمنزلته فكأنه

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٤/٩٤

جلباب، واللبس في الأصل الستر بالثوب ويطلق على منع النفس من إدراك الشيء بما هو كالستر له يقال: لبست الأمر على القوم ألبسه إذا شبهت عليهم وجعلته مشكلا. قال ابن السكيت: يقال لبست عليه الأمر إذا خلطته عليه حتى لا يعرف جهته أي لخلطنا عليهم بتمثيله رجلا ما يخلطون على أنفسهم حينئذ بأن يقولوا له: إنما أنت بشر ولست بملك، ولو استدل على ملكيته بالمعجز كالقرآن ونحوه كذبوه كما كذبوا محمد صلى الله عليه وسلم، وإسناد اللبس إليه تعالى لأنه بخلقه سبحانه وتعالى أو للزومه لجعله رجلا.

ويحتمل أن يكون المعنى للبسنا عليهم حينئذ ما يلبسون على أنفسهم الساعة في تكذيبهم النبي صلى الله عليه وسلم ونسبة آياته البينات إلى السحر، وما على ما اختاره في الكشف على الأول موصولة. وعلى الثاني يجوز أن تكون مصدرية وهو الأظهر لاستمرار حذف المثل في نحو ضربت ضرب الأمير، وأن تكون موصولة أي مثل الذي يلبسونه.

ومتعلق يلبسون على الوجهين على أنفسهم. ويفهم من كلام الزجاج أنه على ضعفائهم حيث قال: كانوا يلبسون على ضعفائهم في أمر النبي صلى الله عليه وسلم فيقولون: إنما هذا بشر مثلكم فأخبر سبحانه وتعالى أنه لو جعلنا المرسل إليهم ملكا." (١)

"كأنه قيل: وما من فرد من أفراد الدواب يستقر في قطر من أقطار الأرض وجهها أو جوفها، وكذا الوصف في قوله سبحانه ولا طائر يطير بجناحيه لزيادة التعميم أيضا أي ولا فرد من أفراد الطير يطير في ناحية من نواحي الجو بجناحيه، وقيل: إنه لقطع مجاز السرعة فقد استعمل الطيران في ذلك كقوله:

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم ... طاروا إليه زرافات ووحدانا

وكذا استعمل الطائر في العمل والنصيب مجازا كما في قوله تعالى: وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه [الإسراء: ١٣] .

واحتمال التجوز مع ذلك بجعله ترشيحا للمجاز بعيد لا يلتفت إليه بدون قرينة، واختار بعض المتأخرين أن وجه الوصف تصوير تلك الهيئة الغريبة الدالة على كمال القوة والقدرة. وأورد على الوجهين السابقين أنه لو قيل: ولا طائر في السماء لكان أخضر وفي إفادة ذينك الأمرين أظهر مع ما فيه من رعاية المناسبة بين القرينتين بذكر جهة العلو في إحداهما وجهة السفل في الأخرى، ورد- كما قال الشهاب- بأنه لو قيل: في السماء يطير بجناحيه لم يشمل أكثر الطيور لعدم استقرارها في السماء، ثم إن قصد التصوير لا ينافي قطع المجاز إذ لا مانع من إرادتهما جميعا كما لا يخفى، ثم لما كان المقصود من ذكر هذين الأمرين الدلالة على كمال قدرته جل وعلا ببيان ما يعرفونه ويشاهدونه من هذين الجنسين وشمول قدرته وعلمه سبحانه لهما كان غيرهما غير مقصود بالبيان، فالاعتراض بأن أمثال حيتان البحر خارجة عنهما، والجواب بأنها داخلة في القسم الأول لأن الأرض فيه بمعنى جهة السفل مما لا يلتفت إليه، وقرأ ابن أبي عبلة ولا طائر بالرفع عطف على محل الجار والمجرور كأنه قيل: وما دابة ولا طائر إلا أمم أي طوائف متخالفة أمثالكم في أن أحوالها محفوظة وأمورها معنية ومصالحها مرعية جارية على سنن السداد منتظمة في سلك التقديرات الإلهية والتدبيرات الربانية، وجمع الأمم باعتبار الحمل على معنى الجمعية المستفاد من العموم كما اختاره غير واحد، وهو يقتضي جواز أن يقال: لا رجل قائمون، والقياس- كما قيل- لا

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٤/٩٥

يأباه إلا أنه لم يرد إلا مع الفصل. وصرح السيد السند بأن النكرة هاهنا محمولة على المجموع من حيث هو مجموع، ولعل مراده أن النكرة المذكورة من حيث الإخبار عنها محمولة على المجموع لا أنه مراد منها، فلا يرد أن الحكم بقوله سبحانه وتعالى:

إلا أمم يأبى أن يكون التنكير فيما سبق على ما أشير إليه للفردية لأن الفرد ليس بجماعة، وكذا يأبى أن يكون للنوعية أيضا لأن الفرد ليس بجماعات وهو ظاهر، وأما ما قيل: إن النوع يشتمل على أصناف وكل صنف أمة أو الأمة كل جماعة في زمان فيدفعه توصيف أمم «بأمثالكم» إذ الخطاب بكم لافراد نوع الإنسان فالمناسب تشبيه النوع بالنوع في كونهما محفوظي الأحوال لا تشبيه الصنف بالنوع أو تشبيه جماعة في وقت بالنوع، نعم قال السكاكي في المفتاح: إن ذكر في الأرض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر إنما هو إلى الجنسين وإلى تقريرهما، وعليه لا إشكال في صحة الحمل لاشتمال كل من الجنسين على أنواع كثيرة كل منها أمة كالإنسان فكأنه قيل: ما من جنس من هذين الجنسين إلا أمم إلخ، وهذا كما يقال: ما من رجل من هذين الرجلين إلا كذا، ومراده أن لفظ دابة وطائر حامل لمعنى الجنس والواحدة فلبيان أن القصد من كل منهما إلى الجنس من حيث هو دون الوحدة والكثرة وصف بصفة لازمة للجنس من حيث هو أي بلا شرط شيء منهما والاستغراق المستفاد من كلمة من بالنظر إلى الجنسين، وبهذا يندفع القول بوجوب تأويل كلام السكاكي وإرجاعه إلى ما ذكره الزمخشري في هذا المقام، وعليه لا يتصور كون الوصف مفيدا لزيادة التعميم والإحاطة لأن الجنس من حيث هو أي لا بشرط شيء مفهوم واحد كما لا يخفى.." (١)

"عليه أنه من المقرر أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فنزولها في حق عمر رضي الله تعالى عنه لا يدفع الإشكال.

وتعقب بأن مراد المجيب أن اللفظ ليس عاما وخطاب منكم لمن كان في تلك المشاورة والعامل لذلك منهم عمر رضي الله تعالى عنه فلا إشكال. وأنت تعلم أن بناء الجواب على هذه الرواية ليس من المتانة بمكان إذ للخصم أن يقول: لا نسلم تلك الرواية. فلعل الأولى في الجواب أن ما ذكر في الآية إنما هو المغفرة الواجبة حسب وجوب الرحمة في صدر الآية. ولا يلزم من تقييد ذلك بما تقدم تقييد مطلق المغفرة به. فحينئذ يمكن أن يقال: إنه تعالى قد يغفر لمن لم يتب مثلا إلا أنه سبحانه لم يكتب ذلك على نفسه جل شأنه فافهمه فإنه دقيق.

وكذلك نفصل أي دائما الآيات أي القرآنية في صفة أهل الطاعة وأهل الإجرام المصرين منهم والأوابين. والتشبيه هنا مثله فيما تقدم آنفا ولتستبين سبيل المجرمين بتأنيث الفعل بناء على تأنيث الفاعل.

وهي قراءة ابن كثير، وابن عامر، وأبي عمرو، ويعقوب، وحفص عن عاصم، وهو عطف على علة محذوفة للفعل المذكور لم يقصد تعليله بها بخصوصها، وإنما قصد الإشعار بأن له فوائد جمة من جملتها ما ذكر أو علة لفعل مقدر وهو عبارة عن المذكور كما يشير إليه أبو البقاء فيكون مستأنفا أي ولتتبين سبيلهم نفعل ما نفعل من التفصيل. وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أن الفعل متعد أي ولتستوضح أنت يا محمد سبيل المجرمين فتعاملهم بما يليق بهم. وقرأ الباقون بالياء التحتية

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٤/١٣٦

ورفع السبيل على أن الفعل مسند للمذكر. وتأنيث السبيل وتذكيره لغتان مشهورتان.

هذا ومن باب الإشارة في الآيات: إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون قال ابن عطاء: أخبر سبحانه بهذه الآية أن أهل السماع هم الأحياء وهم أهل الخطاب والجواب. وأخبر أن الآخرين هم الأموات. وقال غيره: المعنى أنه لا يستجيب إلا من فتح الله سبحانه سمع قلبه بالهداية الأصلية ووهب له الحياة الحقيقية بصفاء الاستعداد ونور الفطرة لا موتى الجهل الذين ماتت غرائزهم بالجهل المركب أو بالحجب الجبلية أو لم يكن لهم استعداد بحسب الفطرة فإنهم قد صموا عن السماع ولا يمكنهم ذلك بل يبعثهم الله تعالى إليه بالنشأة الثانية ثم يرجعون إليه سبحانه في عين الجمع المطلق للجزاء والمكافأة مع احتجابهم، وقيل: الآية إشارة إلى أهل الصحو وأهل المحو وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم حيث فطروا على التوحيد وجبلوا على المعرفة ولهم مشارب من بحر خطاب الله تعالى وأفنان من أشجار رياض كلماته سبحانه وحنين إليه عز وجل وتغريد باسمه عز اسمه. قيل: إن سمنون المحب كان إذا تكلم في المحبة يسقط الطير من الهواء.

وروي في بعض الآثار أن الضب بعد أن تكلم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد برسالته أنشأ يقول:

ألا يا رسول الله إنك صادق ... فبوركت مهديا وبوركت هاديا

وبوركت في الآزال حيا وميتا ... وبوركت مولودا وبوركت ناشيا

وإن فيهم أيضا المحتجبين ومرتكبي الرذائل وغير ذلك. وقد تقدم الكلام في هذا المبحث مفصلا ما فرطنا في الكتاب أي كتاب أعمالهم من شيء ثم إلى ربهم يحشرون في عين الجمع والذين كذبوا لاحتجابهم بغواشي صفات نفوسهم بآياتنا وهي تجليات الصفات صم فلا يسمعون بآذان القلوب وبكم فلا ينطقون بألسنة العقول في الظلمات وهي ظلمات الطبيعة وغياهب الجهل من يشأ الله يضلله." (١)

"وقوله سبحانه: لا إله إلا هو يحتمل أن يكون اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه أكد به إيجاب الاتباع لا سيما في أمر التوحيد. وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون حالا مؤكدة من ربك أي منفردا في الألوهية وأعرض عن المشركين أي لا تعتد بأقاويلهم الباطلة التي من جملتها ما حكي عنهم آنفا ولا تبال بها ولا تلتفت إلى أذاهم وعلى هذا فلا نسخ في الآية. وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها منسوخة بآية السيف فيكون الإعراض محمولا على ما يعم الكف عنهم ولو شاء الله عدم إشراكهم ما أشركوا وهذا دليل لأهل السنة على أنه تعالى لا يريد إيمان الكافر لكن لا بمعنى أنه تعالى يمنعه عنه مع توجهه إليه بل بمعنى أنه تعالى لا يريده منه لسوء اختياره الناشئ من سوء استعداده. والجملة اعتراض مؤكد للإعراض. وكذا قوله تعالى: وما جعلناك عليهم حفيظا أي رقيبا مهيمنا من قبلنا تحفظ عليهم أعمالهم. وكذا قوله سبحانه: وما أنت عليهم بوكيل من جهتهم تقوم بأمرهم وتدبر مصالحهم وقيل: المراد ما جعلناك عليهم حفيظا تصونهم عما يضرهم وما أنت

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٤/١٥٦

عليهم بوكيل تجلب لهم ما ينفعهم. وعليهم في الموضعين متعلق بما بعده قدم عليه للاهتمام به أو لرعاية الفواصل ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله أي لا تشتموهم ولا تذكروهم بالقبيح، والمراد من الموصول إما المشركون على معنى لا تسبوهم من حيث عبادتهم لآلهتهم كإن تقولوا تبا لكم ولما تعبدونه مثلا أو آلهتهم فالآية صريحة في النهي عن سبها. والعائد حينئذ مقدر أي الذين تدعونهم.

والتعبير عنها بالذين مبني على زعمهم أنها من أهل العلم أو على تغليب العقلاء منها كالملائكة والمسيح وعزير عليهم الصلاة والسلام. وقيل: إن سب الآلهة سب لهم كما يقال ضرب الدابة صفع لراكبها فيسبوا الله عدوا تجاوزا عن الحق إلى الباطل، ونصبه على أنه حال مؤكدة. وجوز أبو البقاء أن يكون على أنه مفعول له، وأن يكون على المصدرية من غير لفظ الفعل، وفيسبوا منصوب على جواب النهي. وقيل: مجزوم على العطف كقولهم: لا تمددها فتشققها.

ومعنى سبهم لله عز وجل إفضاء كلامهم إليه كشتمهم له صلى الله عليه وسلم ولمن يأمره، وقد فسر بغير علم بذلك أي فيسبوا الله تعالى بغير علم أنهم يسبونه وإلا فالقوم كانوا يقرون بالله تعالى وعظمته وأن آلهتهم إنما عبدوها لتكون شفعاء لهم عنده سبحانه فكيف يسبونه؟ ويحتمل أن يراد سبهم له عز اسمه صريحا ولا إشكال بناء على أن الغضب والغيظ قد يحملهم على ذلك ألا ترى أن المسلم قد تحمله شدة غيظه على التكلم بالكفر.

ومما شاهدناه أن بعض جهلة العوام أكثر الرافضة سب الشيخين رضي الله تعالى عنهما عنده فغاظه ذلك جدا فسب عليا كرم الله تعالى وجهه فسئل عن ذلك فقال: ما أردت إلا إغاظتهم ولم أر شيئا يغيظهم مثل ذلك فاستتيب عن هذا الجهل العظيم، وقال الراغب: إن سبهم لله تعالى ليس أنهم يسبونه جل شأنه صريحا ولكن يخوضون في ذكره تعالى ويتمادون في ذلك بالمجادلة ويزدادون في وصفه سبحانه بما ينزه تقدس اسمه عنه، وقد يجعل الإصرار على الكفر والعناد سبا وهو سب فعلي، قال الشاعر:

وما كان ذنب بني مالك ... بأن سب منهم غلام فسب

بأبيض ذي شطب قاطع ... يقد العظام ويبري العصب

ونبه به على ما قال الآخر:

ونشتم بالأفعال لا بالتكلم." (١)

"أراد بكفي رجل كان إلخ. وهذا- كما حقق في موضعه- رأي بعض، وأما غيره فيقول: متى دل دليل على الموصوف حذف مطلقا فيجوز أن يرى المجوز هذا الرأي ومنعه من حيث رفع الميتة- كما قال السفاقسي- فيه نظر لأن الضمير يعود على ما يعود عليه بتقدير النصب والرفع لا يمنع من ذلك، نعم الإعراب الأول أولى كما لا يخفى فمن اضطر أي أصابته الضرورة الداعية إلى تناول شيء من ذلك غير باغ أي طالب ما ليس له طلبه بأن يأخذ ذلك من مضطر آخر مثله. وإلى هذا ذهب كثير من المفسرين.

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢٣٦/٤

وقال الحسن: أي غير متناول للذة وقال مجاهد: غير باغ على إمام ولا عاد أي متجاوز قدر الضرورة فإن ربك غفور رحيم مبالغ في المغفرة والرحمة لا يؤاخذه بذلك. وهذا جزاء الشرط لكن باعتبار لازم معناه وهو عدم المؤاخذة. وبعضهم قال بتقدير جزاء يكون هذا تعليلا له ولا حاجة إليه.

ونصب غير على أنه حال. وكذا ما عطف عليه. وليس التقييد بالحال الأولى لبيان أنه لو لم يوجد القيد بالمعنى السابق لتحققت الحرمة المبحوث عنها بل للتحذير من حرام آخر وهو أخذه حق مضطر آخر فإن من أخذ لحم ميتة مثلا من مضطر آخر فأكله فإن حرمته ليست باعتبار كونه لحم الميتة بل باعتبار كونه حقا للمضطر الآخر. وأما الحال الثانية فلتحقيق زوال الحرمة المبحوث عنها قطعا فإن التجاوز عن القدر الذي يسد به الرمق حرام من حيث إنه لحم الميتة.

وفي التعرض لوصفي المغفرة والرحمة إيذان بأن المعصية باقية لكن الله تعالى يغفر له ويرحمه. وقد تقدم الكلام في ذلك فتذكر ولا تغفل. واستشكلت هذه الآية بأنها حصرت المحرمات من المطعومات في أربعة: الميتة، والدم المسفوح، ولحم الخنزير، والفسق الذي أهل لغير الله تعالى به، ولا شك أنها أكثر من ذلك. وأجيب بأن المعنى لا أجد محرما مما كان أهل الجاهلية يحرمونه من البحائر والسوائب كما أشرنا إليه. وحينئذ يكون استثناء الأربعة منه منقطعا أي لا أجد ما حرموه لكن أجد الأربعة محرمة. وهذا لا دلالة فيه على الحصر. والاستثناء المنقطع ليس كالمتصل في الحصر كما نبهوا عليه وهو مما ينبغي التنبه له.

فإن قلت: المستثنى ليس ميتة بل كونه ميتة وذلك ليس من جنس الطعام فيكون الاستثناء منقطعا لا محالة فلا حاجة إلى ذلك التقييد. قال القطب: نعم كذلك إلا أن المقصود إخراج الميتة من الطعام المحرم يعني لا أجد محرما إلا الميتة فلولا التقييد كان في الحقيقة استثناء متصلا وورد الأشكال. وضعف ذلك الجواب بأوجه. منها أنه تعالى قال في سورة البقرة وفي سورة [النحل: ١١٥] : إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به وإنما تفيد الحصر، وقال سبحانه في سورة [المائدة: ١] : أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم وأجمع المفسرون على أن المراد بقوله عز وجل: إلا ما يتلى عليكم قوله تعالى: حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به [المائدة: ٣] وأما المنخنقة والموقوذة وغيرهما فهي أقسام الميتة. وإنما أعيدت بالذكر لأنهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل فالآيتان تدلان على أن لا محرم إلا الأربعة وحينئذ يجب القول بدلالة الآية التي نحن بصددها على الحصر لتطابق ذلك وأن لا تقييد مع أن الأصل عدم التقييد.

وأجيب عن الإشكال بأن الآية إنما تدل على أنه عليه الصلاة والسلام لم يجد فيما أوحي إليه إلى تلك الغاية محرما غير ما نص عليه فيها وذلك لا ينافي ورود التحريم في شيء آخر قيل: وحينئذ يكون الاستثناء من أعم الأوقات أو أعم الأحوال مفرغا بمعنى لا أجد شيئا من المطاعم محرما في وقت من الأوقات أو حال من الأحوال إلا في وقت أو." (١)

"حال كون الطعام أحد الأربعة فإني أجد حينئذ محرما فالمصدر (١) المتحصل من أن يكون للزمان أو الهيئة. واعترض الإمام هذا الجواب بأن ما يدل على الحصر من الآيات نزل بعد استقرار الشريعة فيدل على أن الحكم الثابت في الشريعة المحمدية من أولها إلى آخرها ليس إلا حصر المحرمات في هذه الأشياء وبأنه لما ثبت بمقتضى ذلك حصر المحرمات

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢٨٨/٤

في الأربعة كان هذا اعترافا بحل ما سواها والقول بتحريم شيء خامس يكون نسخا. ولا شك أن مدار الشريعة على أن الأصل عدم النسخ لأنه لو كان احتمال طريان النسخ معادلا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان فحينئذ لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في إثبات شيء من الأحكام لاحتمال أن يقال: إنه وإن كان ثابتا إلا أنه زال. وما قيل في الاستثناء يرد عليه أن المصدر المؤول من أن والفعل لا ينصب على الظرفية ولا يقع حالا لأنه معرفة. وبعضهم قال لاتصال الاستثناء: إن التقدير إلا الموصوف بأن يكون أحد الأربعة على أنه بدل من محرما وفيه تكلف ظاهر، وقيل التقدير على قراءة الرفع إلا وجود ميتة. والإضافة فيه من إضافة الصفة إلى الموصوف أي ميتة موجودة.

وأجيب أيضا عن الإشكال بأن الآية وإن دلت على الحصر إلا أنا نخصصها بالأخبار. وتعقبه الإمام أيضا بأن هذا ليس من باب التخصيص بل هو صريح النسخ لأنها لما كان معناها أن لا محرم سوى الأربعة فإثبات محرم آخر قول بأن الأمر ليس كذلك وهو رفع للحصر ونسخ القرآن بخبر الواحد غير جائز. وأجاب عن ذلك القطب الرازي بأنه لا معنى للحصر هاهنا إلا أن الأربعة محرمة وما عداها ليس بمحرم وهذا عام فإثبات محرم آخر تخصيص لهذا العام وتخصيص العام بخبر الواحد جائز. وقد احتج بظاهر الآية كثير من السلف فأباحوا ما عدا المذكور فيها فمن ذلك الحمر الأهلية. أخرج البخاري عن عمرو بن دينار قلت لجابر بن عبد الله: إنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر فقال: قد كان يقول ذلك الحكم بن عمرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن أبى ذلك البحر– يعني ابن عباس– وقرأ قل لا أجد في ما أوحي إلي الآية.

وأخرج أبو داود عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه سئل عن أكل القنفذ فقرأ الآية، وأخرج ابن أبي حاتم وغيره بسند صحيح عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها كانت إذا سئلت عن كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير قالت: قل لا أجد إلخ. وأخرج عن ابن عباس قال: ليس من الدواب شيء حرام إلا ما حرم الله تعالى في كتابه قل لا أجد الآية. وقوى الإمام الرازي القول بالظاهر فإنه قال بعد كلام. فثبت بالتقرير الذي ذكرناه قوة هذا الكلام وصحة هذا المذهب وهو الذي كان يقول به مالك بن أنس ثم قال: ومن السؤالات الصعبة أن كثيرا من الفقهاء خصوا عموم هذه الآية بما نقل

أنه صلى الله عليه وسلم قال: «ما استخبثته العرب فهو حرام»

وقد علم أن الذي تستخبثه غير مضبوط

فسيد العرب بل سيد العالمين عليه الصلاة والسلام لما رآهم يأكلون الضب قال: «يعافه طبعي»

ولم يكن ذلك سببا لتحريمه. وأما سائر العرب ففيهم من لا يستقذر شيئا وقد يختلفون في بعض الأشياء فيستقذرها قوم ويستطيبها آخرون فعلم أن أمر الاستقذار غير مضبوط بل هو مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الأمر الذي ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم انتهى. ولا يخفى ما فيه.

واستدل النبي صلى الله عليه وسلم بقوله سبحانه: على طاعم يطعمه على أنه إنما حرم من الميتة أكلها وأن جلدها يطهر بالدبغ،

أخرج أحمد وغيره عن ابن عباس قال: ماتت شاة لسودة بنت زمعة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لو أخذتم

مسكها فقالت نأخذ مسك شاة قد ماتت؟ فقال عليه الصلاة والسلام: إنما قال الله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما

---

(١) قوله فالمصدر المتحصل من ان يكون إلخ كذا بخطه ولعله من ان يكون إلخ.." [(١)]

"أنها البدع والشبهات فتفرق بكم نصب في **جواب** النهي والأصل تتفرق فحذفت إحدى التاءين والباء للتعدية أي فتفرقكم حسب تفرقها أيادي سبأ فهو كما ترى أبلغ من تفرقكم كما قيل من أن ذهب به لما فيه من الدلالة على الاستصحاب أبلغ من أذهبه عن سبيله أي سبيل الله تعالى الذي لا اعوجاج فيه ولا حرج لما هو دين الإسلام، وقيل: هو اتباع الوحي واقتفاء البرهان، وفيه تنبيه على أن صراطه عليه السلام عين سبيل الله تعالى،

وقد أخرج أحمد.

وجماعة عن ابن مسعود قال: خط رسول الله صلى الله عليه وسلم خطا بيده ثم قال «هذا سبيل الله تعالى مستقيما ثم خط خطوطا عن يمين ذلك الخط وعن شماله ثم قال: وهذه السبيل ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه ثم قرأ وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه إلخ،

وإنما أضيف إليه صلى الله عليه وسلم أولا لأن ذلك أدعى للاتباع إذ به يتضح كونه صراط الله عز وجل ذلكم إشارة إلى اتباع السبيل وترك اتباع السبل وصاكم به لعلكم تتقون عقاب الله تعالى بالمثابرة على فعل ما أمر به والاستمرار على الكف عما نهى عنه. قال أبو حيان: ولما كان الصراط المستقيم هو الجامع للتكاليف وأمر سبحانه باتباعه ونهى عن اتباع غيره من الطرق ختم ذلك بالتقوى التي هي اتقاء النار إذ من اتبع صراطه نجا النجاة الأبدية وحصل على السعادة السرمدية. وكرر سبحانه الوصية لمزيد التأكيد ويا لها من وصية ما أعظم شأنها، وأوضح برهانها.

وأخرج الترمذي وحسنه. وابن المنذر. والبيهقي في الشعب وغيرهم عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال:

من سره أن ينظر إلى وصية محمد عليه الصلاة والسلام بخاتمة فليقرأ هؤلاء الآيات قل تعالوا إلى تتقون

وأخرج ابن حميد، وأبو الشيخ، والحاكم وصححه عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أيكم يبايعني على هؤلاء الآيات الثلاث» ثم تلاهن إلى آخرهن ثم قال «فمن وفى بهن فأجره على الله تعالى ومن انتقص منهن شيئا فأدركه الله تعالى في الدنيا كانت عقوبته ومن أخره إلى الآخرة كان أمره إلى الله تعالى إن شاء أخذه وإن شاء عفا عنه»

.

وأخرج أبو الشيخ عن عبيد الله بن عبد الله بن عدي قال: سمع كعب رجلا يقرأ قل تعالوا أتل إلخ فقال:

والذي نفس كعب بيده إنها لأول آية في التوراة بسم الله الرحمن الرحيم قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم إلى آخر الآيات، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هذه آيات محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب وهن محرمات على بني آدم كلهم وهن أم الكتاب من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل النار.

هذا وأن في قوله سبحانه ألا تشركوا يحتمل أن تكون مفسرة وأن تكون مصدرية قال العلامة الثاني: وفي الاحتمالين **إشكال**

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٤/٢٨٩

فإنها إن جعلت مصدرية كانت بيانا للمحرم بدلا من ما أو عائده المحذوف. وظاهر أن المحرم هو الإشراك لا نفيه وأن الأوامر بعد معطوفة على لا تشركوا وفيه عطف الطلبي على الخبري وجعل الواجب المأمور به محرما فاحتيج إلى تكلف كجعل لا مزيدة وعطف الأوامر على المحرمات باعتبار حرمة أضدادها وتضمين الخبر معنى الطلب، وأما جعل لا ناهية واقعة موقع الصلة المصدرية كما جوزه سيبويه إذ عمل الجازم في الفعل والناصب في لا معه فمما لا سبيل إليه هنا لأن زيادة لا الناهية مما لم يقل به أحد ولم يرد في كلام وإن جعلت أن مفسرة ولا ناهية والنواهي بيان لتلاوة المحرمات توجه إشكالان، أحدهما عطف أن هذا صراطي مستقيما على ألا تشركوا مع أنه لا معنى لعطفه على أن المفسرة مع الفعل. وثانيهما عطف الأوامر المذكورة فإنها لا تصلح بيانا لتلاوة المحرمات بل الواجبات، واختار الزمخشري كونها مفسرة وعطف الأوامر لأنها معنى نواه، ولا سبيل حينئذ لجعلها مصدرية موصولة بالنهي لما علمت.

وأجاب عن الإشكال الأول بأن قوله سبحانه: وأن هذا صراطي ليس عطفا على ألا تشركوا بل." [1]

"من قرية أهلكناها

شروع في تذكيرهم وإنذارهم ما نزل بمن قبلهم من العذاب بسبب إعراضهم عن دين الله تعالى وإصرارهم على أباطيل أوليائهم، وكم خبرية للتكثير في محل رفع على الابتداء والجملة بعدها خبرها ومن سيف خطيب وقرية تمييز.

ويجوز أن يكون محل كم نصبا على الاشتغال، وضمير أهلكناها راجع إلى معنى كم فإن المعنى قرى كثيرة أهلكناها، والمراد بإهلاكها إرادة إهلاكها مجازا كما في قوله تعالى: إذا قمتم إلى الصلاة [المائدة:

٦] الآية فلا إشكال في التعقيب الذي تفهمه الفاء في قوله سبحانه: فجاءها بأسنا أي عذابنا، واعترض هذا الجواب بعض المدققين بأن فيه إشكالا أصوليا، وهو أن الإرادة إن كانت باعتبار تعلقها التنجيزي فمجيء البأس مقارن لها لا متعقب لها وبعدها، وإن لم يرد ذلك فهي قديمة فإن كان البأس يعقبها لزم قدم العالم وإن تأخر عنها لزم العطف بثم.

وأجيب بأن المراد التعلق التنجيزي قبل الوقوع أي قصدنا إهلاكها فتدبر، وقيل: إن المراد بالإهلاك الخذلان وعدم التوفيق فهو استعارة أو من إطلاق المسبب على السبب، وإلى هذا يشير كلام ابن عطية. وتعقب بأنه اعتزالي وأن الصواب أن يقال: معناه خلقنا في أهلها الفسق والمخالفة فجاءها بأسنا، وقيل: المراد حكمنا بإهلاكها فجاءها، وقيل:

الفاء تفسيرية نحو توضأ فغسل وجهه إلخ. وقيل: إن الفاء للترتيب الذكري. وقال ابن عصفور: إن المراد أهلكناها هلاكا من غير استئصال فجاءها هلاك الاستئصال، وقال الفراء: الفاء بمعنى الواو أو المراد فظهر مجيء بأسنا واشتهر، وقيل: الكلام على القلب وفيه تقديم وتأخير أي أهلكناها بياتا أو هم قائلون فجاءها بأسنا فالإهلاك في الدنيا ومجيء البأس في الآخرة فيشمل الكلام عذاب الدارين، ويأباه ما بعد إباء ظاهرا فإنه يدل على أن العذاب في الدنيا، وقدر غير واحد في النظم الكريم مضافا أي فجاء أهلها.

وجوز بعضهم الحمل على الاستخدام لأن القرية تطلق على أهلها مجازا، ومن الناس من قدر في الأول المضاف أيضا مع أن القرية تتصف بالهلاك وهو الخراب. والبيات في الأصل مصدر بات يبيت بيتا وبيته وبياتا وبيتوتة، وذكر الراغب: أن

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٤/ ٣٠٠

البينات وكذا التبييت قصد العدو ليلا. وقال الليث: البيتوتة الدخول في الليل، ونصبه على الحال بتأويله ببائتين. وجوز أن يكون على الظرفية وهو خلاف الظاهر، واحتمال النصب على المفعولية له- كما زعم أبو البقاء- مما لا يلتفت إليه. وأو للتنويع وما بعدها عطف على الحال وهو في موضع الحال أيضا وأضمرت فيه الواو- كما قال ابن الأنباري- لوضوح المعنى ومن أجل أن أو حرف عطف والواو كذلك فاستثقلوا الجمع بين حرفين من حروف العطف فحذفوا الثاني، ونقل ذلك عن الفراء أيضا. وتعقب بأن واو الحال مغايرة لواو العطف بكل حال وهي قسم من أقسام الواو كواو القسم بدليل أنها تقع حيث لا يمكن أن يكون ما قبلها حالا وكونها للعطف يقتضي أن لا تقع إلا حيث يكون ما قبلها حالا حتى تعطف حالا على حال. وقال ابن المنير: إن هذه الواو لا بد أن تمتاز عن واو العطف بمزية ألا تراها تصحب الجملة الاسمية بعد الفعلية ولو كانت عاطفة مجردة لاستقبح توسطها بين المتغايرين أو لكان الأفصح خلافه وحيث رأيناها تتوسط والكلام هو الأفصح أو المتعين علمنا امتيازها عن واو العطف وإذا ثبت ذلك فلا غرو في اجتماعهما. وإن كان فيها معنى العطف مضافا إلى تلك الخاصية فإما أن تسلبه حينئذ لغناء العاطفة عنها أو تستمر عليه وتجامع أو كما تجامع الواو لكن في الفصيح لما فيها من زيادة معنى الاستدراك وعلى هذا فالاجتماع ممكن بلا كراهية، فلو قلت: سبح الله تعالى وأنت راكع أو وأنت ساجد لكان فصيحا لا خبث فيه ولا كراهة خلافا لأبي حيان." (١)

"قال الملأ الذين استكبروا من قومه استئناف مبني على سؤال ينساق إليه المقال كأنه قيل له: فماذا قالوا له عليه السلام بعد ما سمعوا منه هذه المواعظ؟ فقيل: قال أشراف قومه المستكبرون متطاولين عليه عليه السلام غير مكتفين بمجرد الاستعصاء بل بالغين من العتو مبلغا عظيما لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا بغضا لكم ودفعا لفتنتكم المترتبة على المساكنة والجوار، والتأكيد القسمي للمبالغة والاعتناء بالحكم ومعك متعلق بالإخراج لا بالإيمان، ونسبة الإخراج إليه عليه السلام أولا وإلى المؤمنين ثانيا للتنبيه على أصالته عليه السلام في ذلك وتبعيتهم له فيه، وتوسيط النداء باسمه العلي بين المعطوفين لزيادة التقرير والتهديد الناشئة عن غاية الوقاحة والطغيان، وقوله تعالى: أو لتعودن في ملتنا عطف على جواب القسم أي والله ليكونن أحد الأمرين البتة الإخراج أو العود على أن المقصد الأهم هو العود وإنما ذكر الأول لمجرد القسر والإلجاء كما يفصح عنه عدم تعرضه عليه السلام بجواب الإخراج، والمتبادر من العود الرجوع إلى الحالة الأولى وهذا مما لا يمكن في حق شعيب عليه السلام لأن الأنبياء عليهم السلام معصومون عما دون الكفر بمراتب. نعم هو ممكن في حق من آمن به فإسناده إليه عليه السلام من باب التغليب، قيل: وقد غلب عليه المؤمنون هنا كما غلب هو عليهم في الخطاب فيكون في الآية حينئذ تغليبان، وقال غير واحد: إن تعود بمعنى تصير كما أثبته بعض النحاة واللغويين فلا يستدعي العود إلى حالة سابقة وعلى ذلك قوله:

فإن لم تك الأيام تحسن مرة ... الي فقد عادت لهن ذنوب

فكأنهم قالوا: لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتصيرن مثلنا فحينئذ لا إشكال ولا تغليب، وكذا يقال فيما بعد وهو حسن ولا يأباه إذ نجانا الله منها لاحتمال أن يقال بالتغليب فيه أو يقال إن التنجية لا يلزم أن تكون بعد

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٤/٣٢٠

الوقوع في المكروه، ألا ترى إلى قوله سبحانه: فأنجيناه وأهله [الأعراف: ٨٣] وأمثاله.

وقال ابن المنير: على احتمال تسليم استعمال العود بمعنى الرجوع إلى أمر سابق يجاب بأنه على نهج قوله تعالى: الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات [البقرة: ٢٥٧] فإن الإخراج يستدعي دخولا سابقا فيما وقع الإخراج منه، وهو غير متحقق في المؤمن والكافر الأصليين، لكن لما كان الإيمان والكفر من الأفعال الاختيارية التي خلق الله تعالى العبد ميسرا لكل واحد منهما متمكنا منه لو أراده عبر عن تمكن المؤمن من الكفر، ثم عدوله عنه إلى الإيمان اختيارا بالإخراج من الظلمات إلى النور توفيقا من الله تعالى له ولطفا به وبالعكس في حق الكافر ويأتي نظير ذلك في قوله تعالى: أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى [البقرة: ١٦، ١٧٥] وهذا من المجاز المعبر فيه عن السبب بالمسبب. وفائدة اختياره في هذه المواضع تحقيق التمكن والاختيار لإقامة حجة الله تعالى على عباده.

وقيل: إن هذا القول كان جاريا على ظنهم أنه عليه السلام كان في ملتهم لسكوته قبل البعثة عن الإنكار عليهم أو أنه صدر عن رؤسائهم تلبيسا على الناس وإيهاما لأنه كان على دينهم، وما صدر عنه عليه السلام في أثناء المحاورة وقع على طريق المشاكلة، وذكر الشهاب احتمالا آخر في الجواب وهو أن الظاهر أن العود هو المقابل للخروج إلى ما." (١)

"استمر معه داء البطن حتى غرق، وقيل: إنها أخذت قبة فرعون بين أنيابها وأنها حملت على الناس فانهزموا مزدحمين فمات منهم خمسة وعشرون ألفا، فصاح فرعون يا موسى أنشدك بالذي أرسلك أن تأخذها وأنا أؤمن بك وأرسل معك بني إسرائيل، فأخذها فعادت عصا كما كانت،

وعن معمر أنها كانت في العظم كالمدينة، وقيل: كان طولها ثمانين ذراعا، وعن وهب بن منبه أن بين لحييها اثني عشر ذراعا، وعلى جميع الروايات لا تعارض بين ما هنا وقوله سبحانه:

كأنها جان [النمل: ١٠، القصص: ٣١] بناء على أن الجان هي الحية الصغيرة لما قالوا: إن القصة غير واحدة، أو أن المقصود من ذلك تشبيهها في خفة الحركة بالجان لا بيان جثتها، أو لما قيل: إنها انقلبت جانا وصارت ثعبانا فحكيت الحالتان في آيتين، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

وتلحق خيل لا هوادة بينها ... وتشقى الرماح بالضياطرة الحمر

وضعف بأن القلب سواء كان قلب الألفاظ بالتقديم والتأخير كخرق الثوب المسمار أم قلب المعنى فقط كما هنا إنما يفصح إذا تضمن نكتة كما في البيت، وهي فيه الإشارة إلى كثرة الطعن حتى شقيت الرماح بهم لتكسرها بسبب ذلك، وقد أفصح عن هذا المتنبي بقوله:

والسيف يشقى كما تشقى الضلوع به ... وللسيوف كما للناس آجال

وبأن بين الواجب ومن يجب عليه ملازمة فعبر عن لزومه للواجب بوجوبه على الواجب كما استفاض العكس، وليس هو من الكناية الإيمائية كقول البحتري:

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٤/٥

أو ما رأيت الجود ألقى رحله ... في آل طلحة ثم لم يتحول

وقول ابن هانئ:

فما جازه جود ولا حل دونه ... ولكن يسير الجود حيث يسير

بل هو تجوز فيه مبالغة حسنة، وبان ذلك من الإغراق في الوصف بالصدق بأن يكون قد جعل قول الحق بمنزلة رجل يجب عليه شيء ثم جعل نفسه أي قابليته لقول الحق وقيامه به بمنزلة الواجب على قول الحق فيكون استعارة مكنية وتخييلية، والمعنى أنا واجب على الحق أن يسعى في أن أكون قائله والناطق به فكيف يتصور مني الكذب، واعترضه القطب الرازي وغيره بأنه إنما يتم لو كان هو حقيقا على قول الحق وليس كذلك بل على قوله الحق، وجعل قوله الحق بحيث يجب عليه أن يسعى في أن يكون قائله لا معنى له.

وأجيب بأن مبنى ذلك على أن المصدر المؤول لا بد من إضافته إلى ما كان مرفوعا به وليس بمسلم فإنه قد يقطع النظر عن ذلك.

وقد صرح بعض النحاة بأنه قد يكون نكرة نحو وما كان هذا القرآن أن يفترى [يونس: ٣٧] أي افتراء، وهاهنا قد قطع النظر فيه عن الفاعل إذ المعنى حقيق على قول الحق وهو محصل مجموع الكلام فلا **إشكال**، وذكر ابن مقسم في توجيه الآية على قراءة الجمهور وادعى أنه الأولى أن على أن لا أقول متعلق برسول إن قلنا بجواز إعمال الصفة إذا وصفت وإن لم نقل به وهو المشهور فهو متعلق بفعل يدل عليه أي أرسلت على أن لا أقول إلخ، والأولى عندي كون على بمعنى الباء، ويؤيده قراءة أبي بأن لا أقول.

وقرأ عبد الله «أن لا أقول» بتقدير الجار وهو على أو الباء، وقد تقدم يقدر على بياء مشددة، وقوله سبحانه: قد جئتكم ببينة من ربكم استئناف مقرر لما قبله، ولم يكن هذا وما بعده من **جواب** فرعون إثر ما ذكر هاهنا بل بعد ما جرى بينهما من المحاورات التي قصها الله تعالى في غير ما موضع، وقد طوى ذكرها هنا للايجاز ومن متعلقة." (١)

"ونازع السهيلي وجماعة في المحكي عن الحبر وغيره متمسكين بأن الاستفهام التقريري موجب ولذلك امتنع سيبويه من جعل أم متصلة على ما قيل في قوله تعالى: أفلا تبصرون أم أنا خير من [الزخرف: ٥١، ٥٢] فإنها لا تقع بعد الإيجاب وإذا ثبت أنه إيجاب فنعم بعد الإيجاب تصديق له، قال ابن هشام: ويشكل عليهم أن بلى لا يجاب بها الإيجاب وذلك متفق عليه وبلى قد جاءتك آياتي [الزمر: ٥٩] متقدم فيه ما يدل على النفي لكن وقع في الحديث ما يقتضي أنها يجاب بها الاستفهام المجرد

ففي صحيح البخاري أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه: «أترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة؟ قالوا: بلى»

وفي صحيح مسلم أنه صلى الله عليه وسلم قال: «أنت الذي لقيتني بمكة فقال له المجيب: بلى»

وليس لهؤلاء أن يحتجوا بذلك لأنه قليل فلا يتخرج عليه التنزيل انتهى. وأجاب البدر الدماميني بأنه لا **إشكال** في الحقيقة فإن هؤلاء راعوا صورة النفي المنطوق به فيجاب ببلى حيث يراد إبطال النفي الواقع بعد الهمزة وجوزوا **الجواب** بنعم على

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٥/٢٠

أنه تصديق لمضمون الكلام جميعه الهمزة ومدخولها وهو إيجاب كما سلف ودعواه الاتفاق مناقش فيها أما إن أراد الإيجاب المجرد من النفي بالمرة فقد حكى الرضى الخلاف فيه، وذكر أن بعضهم أجاز استعمالها بعده تمسكا بقوله:

وقد بعدت بالوصل بيني وبينها ... بل ان من زار القبور ليبعدا

وإن أراد ما هو الأعم حتى يشمل التقرير المصاحب للنفي فالخلاف فيه موجود مشهور ذكره هو في حرف النون انتهى، ولا يخفى أن البيت شاذ كما صرح به الرضى، والمذكور في بحث النون أن جماعة من المتقدمين والمتأخرين منهم الشلوبين قالوا: إنه إذا كان قبل النفي استفهام فإن كان على حقيقته فجوابه كجواب النفي المجرد وإن كان مرادا به التقرير فالأكثر أن يجاب بما يجاب به النفي رعيا للفظه، ويجوز عند أمن اللبس أن يجاب بما يجاب به الإيجاب رعيا لمعناه وعلى ذلك قول الأنصار للنبي صلى الله عليه وسلم نعم وقد قال لهم: ألستم ترون لهم ذلك وقول جحدر:

أليس الليل يجمع أم عمرو ... وإيانا فذاك بنا تداني

نعم وأرى الهلال كما تراه ... ويعلوها النهار كما علاني

وعلى ذلك جرى كلام سيبويه، وقال ابن عصفور: أجرت العرب التقرير في الجواب مجرى النفي المحض وإن كان إيجابا في المعنى فإذا قيل: ألم أعطك درهما قيل في تصديقه: نعم وفي تكذيبه بلى، وذلك لأن المقرر قد يوافقك فيما تدعيه وقد يخالفك فإذا قال: نعم لم يعلم هل أراد نعم لم تعطني على اللفظ أو نعم أعطيتني على المعنى فلذلك أجابوه على اللفظ ولم يلتفتوا إلى المعنى. وأما نعم في بيت جحدر فجواب لغير مذكور وهو ما قدره اعتقاده من أن الليل يجمعه وأم عمرو وجاز ذلك لأمن اللبس لعلمه أن كل أحد يعلم أن الليل يجمعه مع أم عمرو، أو هو جواب لقوله: وأرى الهلال قدم عليه وأما قول الأنصار: فجاز لأمن اللبس لأنه قد علم أنهم يريدون نعم يعرف لهم ذلك، وعلى هذا يحمل استعمال سيبويه لها بعد التقرير انتهى. والأحسن أن تكون نعم في البيت جوابا لقوله: فذاك بنا تداني، ثم قال ابن هشام: ويتحرر على هذا أنه لو أجيب ألست بربكم بنعم لم يكف في الإقرار لأنه سبحانه وتعالى أوجب في الإقرار بما يتعلق بالربوبية ما لا يحتمل غير المعنى المراد من المقر، ولهذا لا يدخل في الإسلام بقوله لا إله إلا الله برفع إله لاحتماله لنفي الوحدة، ولعل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إنما قال: إنهم لو قالوا: نعم لم يكن إقرارا وافيا، وجوز الشلوبين أن يكون مراده رضي الله تعالى عنه أنهم لو قالوا نعم جوابا للملفوظ على ما هو الأفصح لكان كفرا إذ الأصل تطابق السؤال والجواب لفظا، وفيه نظر لأن التكفير لا يكون بالاحتمال، والكلام عند جمع تمثيل لخلقه تعالى الخلق جميعا في مبدأ الفطرة مستعدين للاستدلال بالأدلة الآفاقية والأنفسية المؤدية إلى التوحيد كما نطق به

قوله صلى الله عليه وسلم: «كل مولود يولد على الفطرة»." (١)

"الأمر التهديد قل أنفقوا أموالكم في مصالح الغزاة طوعا أو كرها أي طائعين أو كارهين، فهما مصدران وقعا موقع الحال وصيغة أنفقوا وإن كانت للأمر إلا أن المراد به الخبر، وكثيرا ما يستعمل الأمر بمعنى الخبر كعكسه، ومنه قول كثير عزة:

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٥/٩٥

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومة ... لدينا ولا مقلية إن تقلت

وهو كما قال الفراء والزجاج في معنى الشرط أي إن أنفقتم على أي حال ف لن يتقبل منكم.

وأخرج الكلام مخرج الأمر للمبالغة في تساوي الأمرين في عدم القبول، كأنهم أمروا أن يجربوا فينفقوا في الحالين فينظروا هل يتقبل منهم فيشاهدوا عدم القبول، وفيه كما قال بعض المحققين: استعارة تمثيلية شبهت حالهم في النفقة وعدم قبولها بوجه من الوجوه بحال من يؤمر بفعل ليجربه فيظهر له عدم جدواه، فلا يتوهم أنه إذا أمر بالإنفاق كيف لا يقبل. والآية نزلت كما

أخرج ابن جرير عن عباس رضي الله تعالى عنهما **جوابا** عما في قول الجد بن قيس حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هل لك في جلاد بني الأصفر؟ إني إذا رأيت النساء لم أصبر حتى أفتتن لكن أعينك بمالي» ،

ونفي التقبل يحتمل أن يكون بمعنى عدم الأخذ منهم، ويحتمل أن يكون بمعنى عدم الاثابة عليه، وكل من المعنيين واقع في الاستعمال، فقبول الناس له أخذه وقبول الله تعالى ثوابه عليه ويجوز الجمع بينهما، وقوله سبحانه:

إنكم كنتم قوما فاسقين تعليل لرد إنفاقهم، والمراد بالفسق العتو والتمرد فلا يقال: كيف علل مع الكفر بالفسق الذي هو دونه وكيف صح ذلك مع التصريح بتعليله بالكفر في قوله تعالى:

وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله وقد يراد به ما هو الكامل وهو الكفر ويكون هذا منه تعالى بيانا وتقريرا لذلك، والاستثناء من أعم الأشياء أي ما منعهم أن تقبل نفقاتهم شيء من الأشياء إلا كفرهم، ومنع يتعدى إلى مفعولين بنفسه وقد يتعدى إلى الثاني بحرف الجر وهو- من- أو- عن.، وإذا عدي بحرف صح أن يقال: منعه من حقه ومنع حقه منه لأنه يكون بمعنى الحيلولة بينهما والحماية، ولا قلب فيه كما يتوهم، وجاز فيما نحن فيه أن يكون متعديا للثاني بنفسه وأن يقدر حرف وحذف حرف الجر مع إن وأن مقيس مطرد.

وجوز أبو البقاء أن يكون أن تقبل بدل اشتمال من- هم- في منعهم وهو خلاف الظاهر، وفاعل منع ما في حيز الاستثناء، وجوز أن يكون ضمير الله تعالى وأنهم كفروا بتقدير لأنهم كفروا.

وقرأ حمزة والكسائي «يقبل» بالتحتانية لأن تأنيث النفقات غير حقيقي مع كونه مفصولا عن الفعل بالجار والمجرور. وقرىء «نفقتهم» على التوحيد.

وقرأ السلمي «أن يقبل منهم نفقاتهم» ببناء «يقبل» للفاعل ونصب النفقات، والفاعل إما ضمير الله تعالى أو ضمير الرسول عليه الصلاة والسلام بناء على أن القبول بمعنى الأخذ ولا يأتون الصلاة المفروضة في حال من الأحوال إلا وهم كسالى أي إلا حال كونهم متثاقلين ولا ينفقون إلا وهم كارهون الإنفاق لأنهم لا يرجون بهما ثوابا ولا يخافون على تركهما عقابا، وهاتان الجملتان داخلتان في حيز التعليل. واستشكل بأن الكفر سبب مستقل لعدم القبول فما وجه التعليل بمجموع الأمور الثلاثة وعند حصول السبب المستقل لا يبقى لغيره أثر. وأجاب الإمام بأنه إنما يتوجه على المعتزلة القائلين بأن الكفر لكونه كفرا يؤثر في هذا الحكم وأما على أهل السنة فلا لأنهم يقولون: هذه الأسباب معرفات غير موجبة للثواب ولا للعقاب واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد جائز، والقول بأنه إنما جيء بهما لمجرد الذم وليستا داخلتين في حيز التعليل وإن كان

يندفع به الإشكال على رأي المعتزلة خلاف الظاهر كما لا يخفى فإن قيل: الكراهية خلاف الطواعية وقد جعل هؤلاء المنافقون فيما تقدم طائعين ووصفوا هاهنا بأنهم لا." (١)

"حليم أي صبور على الأذى صفوح عن الجناية،

أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: كان من حلمه عليه السلام أنه إذا آذاه الرجل من قومه قال له: هداك الله تعالى،

ولعل تفسيره بالسيد على ما روي عن الحبر مجاز، والجملة استئناف لبيان ما جملة عليه الصلاة والسلام على الموعدة بالاستغفار لأبيه مع شكاسته عليه وسوء خلقه معه كما يؤذن بذلك قوله عليه الصلاة والسلام: لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا [مريم: ٤٦] ، وقيل: استئناف لبيان ما حمله على الاستغفار. وأورد عليه أنه يشعر بظاهره أن استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه كان عن وفور الرحمة وزيادة الحلم وهو يخالف صدر الآية حيث دل على أنه كان عن موعدة ليس إلا، ولعل المراد أن سبب الاستغفار ليس إلا الموعدة الناشئة عما ذكر فلا إشكال. وفيها تأكيد لوجوب الاجتناب بعد التبين كأنه قيل: إنه عليه الصلاة والسلام تبرأ منه بعد التبين وهو في كمال رقة القلب والحلم فلا بد أن يكون غيره أكثر منه اجتنابا وتبرؤا، وجوز بعضهم أن يكون فاعل وعد ضمير الأب وإياه ضمير إبراهيم عليه الصلاة والسلام أي إلا عن موعدة وعدها إبراهيم أبوه وهي الوعد بالإيمان.

قال شيخ مشايخنا صبغة الله أفندي الحيدري: لعل هذا هو الأظهر في التفسير فإن ظاهر هذا السياق أن هذه الآية دفع لما يرد على الآية الأولى من النقض باستغفار إبراهيم لأبيه الكافر ويكفي فيه مجرد كونه في حياة أبيه حيث يحمل ذلك على طلب المغفرة له بالتوفيق للإيمان كما قرر سابقا من غير حاجة إلى حديث الموعدة فيصير إلا عن موعدة وعدها إياه كالحشو على التوجيه الأول للضميرين بخلاف هذا التوجيه فإن محصله عليه هو أنه لا يرد استغفار إبراهيم لأبيه نقضا على ما ذكرنا إذ هو إنما صدر عن ظن منه عليه الصلاة والسلام بإيمانه حيث سبق وعده به معه عليه الصلاة والسلام فظن أنه وفى بالوعد وجرى على مقتضى العهد فاستغفر له فلما تبين له أنه لن يفي ولن يؤمن قط أو لم يف ولم يؤمن تبرأ منه.

ويمكن أن يوجه ذكر الموعدة على التوجيه الأول أيضا بأن يقال: أراد سبحانه وتعالى تضمين الجواب بكون ذلك الاستغفار في حال حياة المستغفر له وحمله على الطلب المذكور فائدة أخرى هي أنه صلى الله عليه وسلم لغاية تصلبه في الدين وفرط تعصبه على اليقين ما كان يستغفر له وإن كان جائزا لكن تأوه وتحلم فاستغفر له وفاء بالموعدة التي وعدها إياه فتفطن انتهى، وأنت تعلم أنه على التوجيه الثاني لا يستقيم ما قالوه في استئناف الجملة من أنه لبيان الحامل وكان عليه أن يذكر وجه ذلك عليه، وأيضا قوله رحمه الله تعالى في بيان الفائدة: لكنه تأوه وتحلم حيث نسب فيه الحلم إلى إبراهيم عليه الصلاة والسلام بصيغة التفعل مع وصفه تعالى له عليه الصلاة والسلام بالحليم عثرة لا يقال لصاحبها لعا، وحمل ذلك على المشاكلة مع إرادة فعل مما لا يوافق غرضه وسوق كلامه، فالحق الذي ينبغي أن يعول عليه التفسير الأول للآية وهو الذي يقتضيه ما روي عن الحسن، وغيره من سلف الأمة رضي الله تعالى عنهم. وذكر حديث الموعدة لبيان الواقع في نفس الأمر مع ما فيه

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٥/٣٠٧

من الإشارة إلى تأكيد الاجتناب وتقوية الفرق كأنه قيل: فرق بين بين الاستغفار الذي نهيتم عنه واستغفار إبراهيم عليه السلام فإن استغفاره كان قبل التبين وكان عن موعدة دعاه إليها فرط رأفته وحلمه وما نهيت عنه ليس كذلك. بقي أن هذه الآية يخالفها ظاهر ما

رواه البخاري في الصحيح عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يلقى إبراهيم عليه السلام أباه يوم القيامة وعلى وجهه قترة وغبرة فيقول إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ألم أقل لك لا تعصني فيقول أبوه: اليوم لا أعصيك فيقول إبراهيم عليه الصلاة والسلام: يا رب إنك وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون فأي خزي أخزى من أبي الأبعد فيقول الله تعالى إني حرمت الجنة على الكافرين ثم يقال: يا إبراهيم ما تحت رجليك؟ فينظر فإذا هو بذيخ متلطخ فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار. ورواه غيره بزيادة فيتبرأ منه

فإن." (١)

"فجائية رابطة **للجواب**، وتنكير مكر للتفخيم. وفي متعلقة بالاستقرار الذي تتعلق به اللام.

قل الله أسرع مكرا أي منكم فأسرع أفعل تفضيل وهو مأخوذ إما من سرع الثلاثي كما حكاه الفارسي أو من أسرع المزيد إلا أن في أخذ أفعل من المزيد خلافا فمنهم من منعه مطلقا ومنهم من جوزه مطلقا ومنهم من قال: إن كانت الهمزة للتعدية امتنع وإلا جاز ومثله في ذلك بناء التعجب، ووصف المفضل عليه بالسرعة دل عليه المفاجأة على أن صحة استعمال أسرع في ذلك لا يتوقف على دلالة الكلام على ما ذكر خلافا لما يقتضيه ظاهر كلام الزمخشري، وأصل المكر إخفاء الكيد والمضرة، والمراد به الجزاء والعقوبة على المكر مجازا مرسلا أو مشاكلة وهي لا تنافيه كما في شرح المفتاح، وقد شاع أنه لا يستعمل فيه تعالى إلا على سبيل المشاكلة وليس بذاك كما حقق في موضعه إن رسلنا الحفظة من قبلنا على أعمالكم يكتبون ما تمكرون أي مكركم أو ما تمكرونه، وكيفية كتابة ذلك مما لا يلزم العلم به ولا حاجة إلى جعل ذلك مجازا عن العلم، وهذا تحقيق للانتقام منهم وتنبيه على أن ما دبروا في إخفائه غير خاف على الكتبة فضلا عن منزل الكتاب الذي لا تخفى عليه خافية. وفي ذلك تجهيل لهم كما لا يخفى، والظاهر أن الجملة ليست داخلة في الكلام الملقن كقوله تعالى: ولو جئنا بمثله مددا [الكهف: ١٠٩] وهي تعليل لأسرعية مكره سبحانه وتعالى، وجوز أن تكون داخلة في ذلك وفي إن رسلنا التفاتا إذ لو أجرى على قوله سبحانه: قل الله لقيل إن رسله فلا **إشكال** فيه من حيث إنه لا وجه لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يقول لهم إن رسلنا إذ الضمير لله تعالى لا له عليه الصلاة والسلام بتقدير مضاف أي رسل بنا أو بالإضافة لأدنى ملابسة كما قيل.

وقال بعضهم في **الجواب**: إنه حكاية ما قال الله تعالى على كون المراد أداء هذا المعنى لا بهذه العبارة.

وقرأ الحسن ومجاهد يمكرون على لفظ الغيبة، وروي ذلك أيضا عن نافع ويعقوب وفيه الجري على ما سبق من قوله سبحانه: مستهم ولهم والمناسب الخطاب كما قرأ الباقون إذا كانت الجملة داخلة في حيز القول إذ المعنى قل لهم، ومناسبة الخطاب حينئذ ظاهرة وفيه أيضا مبالغة في الإعلام بمكرهم، وجعلها بعض المحققين على تلك القراءة وعدم دخولها في حيز القول

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٥/٦

تعليلا للأسرعية أو الأمر المذكور. وصيغة الاستقبال في الفعلين للدلالة على الاستمرار والتجدد وكذا في قوله سبحانه: هو الذي يسيركم في البر والبحر وهو على ما قيل كلام مستأنف مسوق لبيان جناية أخرى لهم مبنية على ما مر آنفا من اختلاف حالهم بحسب اختلاف ما يعتريهم من الضراء.

وعن أبي مسلم أنه تفسير لبعض ما أجمل في قوله سبحانه: وإذا أذقنا الناس إلخ، وهو قريب من قول الإمام أنه تعالى لما قال: وإذا أذقنا الآية وهو كلام كلي ضرب لهم مثلا بهذا ليتضح ويظهر ما هم عليه.

وزعم بعضهم أنه متصل بما تقدم من دلائل التوحيد فكأنه قيل: إلهكم الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وهو الذي يسيركم إلخ، وأول التسيير بالحمل على السير والتمكين منه، والداعي لذلك قيل: عدم صحة جعل قوله سبحانه: حتى إذا كنتم في الفلك غاية للتسيير في البحر مع أنه مقدم عليه وغاية الشيء لا بد أن تكون متأخرة عنه، وبعد التأويل لا **إشكال** في جعل ما ذكر غاية لما قبله.

وقيل: هو دفع لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذلك لأن المسير في البحر هو الله تعالى إذ هو سبحانه المحدث لتلك الحركات في الفلك بالريح ولا دخل للعبد فيه بل في مقدماته، وأما سير البر فمن الأفعال الاختيارية الصادرة من المخاطبين أنفسهم إن كانوا مشاة أو من دوابهم إن كانوا ركبانا وتسيير الله تعالى فيه إعطاء الآلات والأدوات ولزوم الجمع عليه ظاهر. ووجه الدفع أن المراد من التسيير ما ذكر وهو معنى مجازي شامل للحقيقة والمجاز.." (١)

"أمر مقبول كما لا يخفى، وجوز البدر الدماميني أن تكون كان تامة وأن يفترى بدل اشتمال من هذا القرآن وتعقب بأنه لا يحسن قطعا لأن ما وجد القرآن يوهم من أول الأمر نفي وجوده وأيضا لا بد من الملابسة بين البدل والمبدل منه في بدل الاشتمال فيلزم أن يبتنى الكلام على الملابسة بين القرآن العظيم والافتراء وفي التزام كل ما ترى، وأجيب عن ذلك بما لا أراه مثبتا للحسن أصلا، واقتصر بعضهم على اعتبار المصدر من غير تأويله باسم المفعول اعتبارا للمبالغة على حد ما قيل في زيد عدل، والظاهر عندي أن المبالغة حينئذ راجعة إلى النفي نظير ما قيل في قوله تعالى: وما ربك بظلام للعبيد [فصلت: ٤٦] لا أن النفي راجع إلى المبالغة كما لا يخفى، ومن هنا يعلم ما في قول بعض المحققين: إن قول الزمخشري في بيان معنى الآية: وما صح وما استقام وكان محالا أن يكون مثله في علو أمره وإعجازه مفترى ربما يشعر بأنه على حذف اللام إذ مجرد توسيط- كان- لا يفيد ذلك والتعبير بالمصدر لا تعلق له بتأكيد معنى النفي من النظر، ثم إنهم فيما رأينا لم يعتبروا المصدر هنا إلا نكرة والمشهور اتفاق النحاة على أن والفعل المؤول بالمصدر معرفة ولذلك لا يخبر به عن النكرة، وكأنه مبني على ما قاله ابن جني في الخاطريات من أنه يكون نكرة وذكر أنه عرضه على أبي علي فارتضاه. واستشكل بعضهم هذه الآية بأن أن تخلص المضارع للاستقبال كما نص على ذلك النحويون، والمشركون إنما زعموا كون القرآن مفترى في الزمان الماضي كما يدل عليه ما يأتي إن شاء الله تعالى فكيف ينبغي كونه مفترى في الزمان المستقبل. وأجيب عنه بأن الفعل فيها مستعمل في مطلق الزمان وقد نص على جواز ذلك في الفعل ابن الحاجب. وغيره ونقله البدر الدماميني في شرحه لمغني اللبيب، ولعل ذلك من باب المجاز، وحينئذ يمكن أن يكون نكتة العدول عن المصدر الصريح مع أنه المستعمل

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٩٠/٦

في كلامهم عند عدم ملاحظة أحد الأزمنة نحو أعجبني قيامك أن المجاز أبلغ من الحقيقة، وقيل: لعل النكتة في ذلك استقامة الحمل بدون تأويل للفرق بين المصدر الصريح والمؤول على ما أشار إليه شارح اللباب. وغيره، ولا يخفى أن فيه مخالفة لما مرت الإشارة إليه من أن أن والفعل في تأويل المصدر وهو في تأويل المفعول قيل: وقد يجاب أيضا عن أصل الإشكال بأنه إنما نفي في الماضي إمكان تعلق الافتراء به في المستقبل وكونه محلا لذلك فينتفي تعلق الافتراء به بالفعل من باب أولى، وفي ذلك سلوك طريق البرهان فيكون في الكلام مجاز أصلي أو تبعي، وقد نص أبو البقاء على جواز كون الخبر محذوفا وأن التقدير وما كان هذا القرآن ممكنا أن يفترى، وقال العلامة ابن حجر: إن الآية جواب عن قولهم: ائت بقرآن غير هذا أو بدله [يونس: ١٥] وهو طلب للافتراء في المستقبل، وأما الجواب عن زعمهم أنه عليه الصلاة والسلام افتراه وحاشاه فسيأتي عند حكاية زعمهم ذلك فلا إشكال، على أن عموم تخليص أن المضارع للاستقبال في حيز المنع، لم لا يجوز أن يكون ذلك فيما عدا خبر كان المنفية كما يرشد إليه قوله سبحانه: ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين [التوبة: ١١٣] فإنه نزل عن استغفار سبق منهم للمشركين كما قاله أئمة التفسير، وقد أطال الكلام على ذلك في ذيل فتاويه فتبصر.

ولكن تصديق الذي بين يديه أي من الكتب الإلهية كالتوراة والإنجيل، فالمراد من الموصول الجنس، وعنى بالتصديق بيان الصدق وهو مطابقة الواقع وإظهاره وإضافته إما لفاعله أو مفعوله، وتصديق الكتب له بأن ما فيه من العقائد الحقة مطابق لما فيها وهي مسلمة عند أهل الكتاب وما عداهم إن اعترف بها وإلا فلا عبرة به.

وفي جعل الإضافة للمفعول مبالغة في نفي الافتراء عنه لأنه ما يثبت ويظهر به صدق غيره فهو أولى بالصدق، ووجه كونه مصدقا لها أنه دال على نزولها من عند الله تعالى ومشتمل على قصص الأولين حسبما ذكر فيها وهو معجز دونها فهو الصالح لأن يكون حجة وبرهانا لغيره لا بالعكس، وزعم بعضهم أن المراد من الذي بين يديه أخبار." (١)

"الاستقبال لاستحضار الصورة أو للدلالة على التجدد والاستمرار أي نعدهم وعدا متجددا حسبما تقتضيه الحكمة من إنذار غب إنذار.

وفي تخصيص البعض بالذكر قيل رمز إلى أن العدة بإراءة بعض الموعود وقد أراه صلى الله عليه وسلم ذلك يوم بدر ثم الله شهيد على ما يفعلون من الأفعال السيئة التي حكيت عنهم، والمراد من الشهادة لازمها مجازا وهو المعاقبة والجزاء فكأنه قيل: ثم الله تعالى معاقب على ما يفعلون، وجوز أن يراد منها إقامتها وأداؤها بإنطاق الجوارح وإلا فشهادة الله سبحانه بمعنى كونه رقيبا وحافظا أمر دائم في الدارين وثم لا تناسب ذلك، والظاهر أنها على هذين الوجهين على ظاهرها. وفي الكشف وغيره هي على الأول للتراخي الرتبي وعلى الثاني على الظاهر وظاهر كلام البعض استحسان حملها على التراخي الرتبي مطلقا ولا أرى لارتكاب خلاف الظاهر بعد ذلك الارتكاب داعيا، وأن العطف بها على الجزاء لا على مجموع الشرطية، وأنت تعلم أن العطف على ذاك يمنع من إرادة التعذيب منه أو إراءته أو نحو ذلك مما لا يصح أن يكون المعنى المعطوف بثم بعده ومترتبا عليه، ولعل ما اعتبروه هناك ليس تفسيرا للرجوع بل هو بيان للمقصود من الكلام، وإظهار اسم الجلالة

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١١٠/٦

لإدخال الروعة وتربية المهابة وتأكيد التهديد. وقرأ ابن أبي عبلة ثم بالفتح أي هنالك ولكل أمة يوم القيامة رسول تنسب إليه وتدعى به فإذا جاء رسولهم الموقف ليشهد عليهم بالكفر والإيمان قضي بينهم أي بعد أن يشهد بالقسط بالعدل وحكم بنجاة المؤمن وعقاب الكافر وهم لا يظلمون أصلا والجملة قيل تذييل لما قبلها مؤكدة له.

وقيل: في موضع الحال أي مستمرا عدم ظلمهم، ونظير هذه الآية على هذا قوله سبحانه: وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم [الزمر: ٦٩] أو لكل أمة من الأمم الخالية رسول يبعث إليهم بشريعة اقتضتها الحكمة ليدعوهم إلى الحق فإذا جاء رسولهم فبلغهم ودعاهم فكذبوه وخالفوه قضي بينهم أي بين كل أمة ورسولها بالعدل وحكم بنجاة الرسول والمؤمنين به وهلاك المكذبين والأول مما رواه ابن جرير وغيره عن مجاهد، والاستقبال عليه على ظاهره ولا يحتاج إلى تقدير مثل ما احتيج في التفسير الثاني وقد رجح بقوله تعالى:

ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين بناء على أن الظاهر أن المراد بالوعد الذي أشاروا إليه العذاب الدنيوي الموعود كما يرشد إليه ما بعد. واستشكل ما يقتضيه ظاهر الآية من أن الله تعالى لم يهمل أمة من الأمم قط بل بعث إلى كل واحدة منهم رسولا بأن أهل الفترة ليست فيهم رسول كما يشهد له قوله سبحانه: لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم [يس: ٦] وأجيب بأن عموم الآية لا يقتضي أن يكون الرسول حاضرا مع كل أمة منهم لأن تقدمه على بعض منهم لا يمنع من كونه رسولا إلى ذلك البعض كما لا يمنع تقدم رسولنا صلى الله عليه وسلم من كونه مبعوثا إلينا إلى آخر الأبد غاية ما في الباب أن ما وقع من تخليط القوم في زمن الفترة يكون مؤديا إلى ضعف أثر دعوة الأنبياء عليهم السلام انتهى وهو كما ترى. وقد يقال: إن المراد من كل أمة كل جماعة أراد الله تعالى تكليفها حسبما سبق به علمه أو أراد سبحانه تنفيذ كلمته فيها أو نحو ذلك من المخصصات التي لا يلغو معها الحكم لا كل جماعة من الناس مطلقا فلا إشكال أصلا فتدبر. ثم إن هذا القول من المكذبين استعجال لما وعدوا به وغرضهم منه على ما قيل استبعاد الموعود وأنه مما لا يكون وقد يراد بالاستفهام الاستبعاد ابتداء إذ المقام يقتضيه ولا مانع عنه والقول بأن ذلك إنما يكون ابتداء بأين وأنى ونحوهما دون متى غير مسلم كيف وهو معنى مجازي والمجاز لا حجر فيه والخطاب لسيد المخاطبين عليه الصلاة والسلام والمؤمنين الذين يتلون عليهم الآيات المتضمنة لذلك، وجواب إن محذوف اعتمادا على ما تقدمه أي إن كنتم صادقين في أنه يأتينا فليأتنا عجلة، ولكونه صلى الله عليه وسلم هو الواسطة في إتيان ذلك ومنه نشأ الوعد دون." (١)

"وقال الزجاج: المراد يبقيكم ولا يستأصلكم بالعذاب كما استأصل أهل القرى الذين كفروا، والخطاب لجميع الأمة بقطع النظر عن كل فرد فرد إلى أجل مسمى مقدر عند الله تعالى وهو آخر أعماركم أو آخر أيام الدنيا كما يقتضيه كلام الزجاج، ولا دلالة في الآية على أن للإنسان أجلين كما زعمه المعتزلة ويؤت أي يعط كل ذي فضل أي زيادة في العمل الصالح فضله أي جزاء فضله في الدنيا أو في الآخرة لأن العمل لا يعطي، وقد يقال:

لا حاجة إلى تقدير المضاف، والمراد المبالغة على حد سيجزيهم وصفهم [الأنعام: ١٣٩] والضمير لكل، ويجوز أن يعود إلى الرب، والمراد بالفضل الأول ما أريد به أولا وبالثاني زيادة الثواب بقرينة أن الإعطاء ثواب وحينئذ يستغني عن التأويل.

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٢٣/٦

واختار بعض المحققين التفسير الأول ثم قال: وهذه تكملة لما أجمل من التمتيع إلى أجل مسمى وتبيين لما عسى أن يعسر فهم حكمته من بعض ما يتفق في الدنيا من تفاوت الحال بين العالمين فرب إنسان له فضل طاعة وعمل لا يمتع في الدنيا أكثر مما متع آخر دونه في الفضل وربما يكون المفضول أكثر تمتيعا فقيل: ويعط كل فاضل جزاء فضله إما في الدنيا كما يتفق في بعض المواد وإما في الآخرة وذلك مما لا مرد له انتهى.

ويفهم من كلام بعضهم عدم اعتبار الانفصال على أنه سبحانه ينعم على ذي الفضل في الدنيا والآخرة ولا يختص إحسانه بإحدى الدارين، ولا شك أن كل ذي عمل صالح منعم عليه في الآخرة بما يعلمه الله تعالى وكذا في الدنيا بتزيين العمل الصالح في قلبه والراحة حسب تعليق الرجاء بربه ونحو ذلك ولا **إشكال** في ذلك كما هو ظاهر للمتأمل، وقيل: في الآية لف ونشر فإن التمتيع مرتب على الاستغفار وإيتاء الفضل مرتب على التوبة انتهى.

وأيا ما كان ففي الكلام ضرب تفصيل لما أجمل فيما سبق من البشارة، ثم شرع في الإنذار بقوله سبحانه:

وإن تولوا أي تستمروا على الإعراض عما ألقي إليكم من التوحيد والاستغفار والتوبة، وأصله تتولوا فهو مضارع مبدوء بتاء الخطاب لأن ما بعده يقتضيه وحذفت منه إحدى التاءين كما فعل في أمثاله، وقيل: إن تولوا ماض غائب فلا حذف ويقدر فيما بعد فقل لهم وهم خلاف الظاهر، وأخر الإنذار عن البشارة جريا على سنن تقدم الرحمة على الغضب أو لأن العذاب قد علق بالتولي عما ذكر من التوحيد وما معه وذلك يستدعي سابقة ذكره.

وقرأ عيسى بن عمرو واليماني «تولوا» بضم التاء وفتح الواو وضم اللام وهو مضارع- ولى- من قولهم: ولى هاربا أي أدبر فإني أخاف عليكم بمقتضى الشفقة والرأفة أو أتوقع عذاب يوم كبير هو يوم القيامة وصف بذلك لكبر ما يكون فيه ولذا وصف بالثقل أيضا، وجوز وصفه بالكبر لكونه كذلك في نفسه، وقيل: المراد به زمان ابتلاهم الله تعالى فيه في الدنيا، وقد روي أنهم ابتلوا بقحط عظيم أكلوا فيه الجيف، وأيا ما كان ففي إضافة العذاب إليه تهويل وتفظيع له إلى الله مرجعكم مصدر ميمي وكان قياسه فتح الجيم لأنه من باب ضرب وقياس مصدره الميمي ذلك كما علم من محله، أي إليه تعالى رجوعكم بالموت ثم البعث للجزاء في مثل ذلك اليوم لا إلى غيره جميعا لا يتخلف منكم أحد وهو على كل شيء قدير فيندرج في تلك الكلية قدرته سبحانه على إماتتكم ثم بعثكم وجزائكم فيعذبكم بأفانين العذاب، وهذا تقرير وتأكيد لما سلف من ذكر اليوم وتعليل للخوف.

ألا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه كأنه **جواب** سؤال مقدر، وذلك أنه لما ألقي إليهم ما ألقي وسيق إليهم ما سيق من الترغيب والترهيب وقع في ذهن السامع أنهم بعد ما سمعوا مثل هذا المقال الذي تخر له صم الجبال." (١)

"وبمجموع ما ذكرنا يظهر أن لا **إشكال** في الآية، ومما يقتضى منه العجب قول العز بن عبد السلام في أماليه: إن ترتيب هذا المشروط يعني العلم على ذلك الشرط يعني عدم الاستجابة مشكل، وكذا قوله سبحانه: أنزل بعلم الله مشكل أيضا إذ لا تصلح الباء للسببية إذ ليس العلم سببا في إنزاله ولا للمصاحبة إذ العلم لا يصحبه في إنزاله، وأن **الجواب** أنه ليس المراد بالعلم إلا علمنا نحن، وأضيف إليه عز وجل لأنه مخلوق له تعالى، ونظير ذلك ما في قوله جل وعلا: ولا نكتم

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٦/١٩٥

شهادة الله [المائدة: ١٠٦] حيث أضيفت الشهادة إلى الله سبحانه باعتبار أنه تعالى شرعها، والقرآن قد نزل بأدلة العلم بأحكام الله تبارك اسمه، فعبر بالمدلول عن الدليل، والتقدير فاعلموا أنما أنزل مصحوبا بانتشار علم الأحكام، وهي الأدلة، ولا شك أنه يناسب إذا عجزوا عن معارضته أن يعلموا أن هذه الآيات أدلة أحكام الله تعالى انتهى، وليت شعري كيف غفل هذا العالم الماهر عن ذلك التفسير الظاهر، ولعله كما قيل: من شدة الظهور الخفاء وأن لا إله إلا هو أي واعلموا أيضا أنه تعالى المختص بالألوهية وأحكامها وأن آلهتكم بمعزل عن رتبة الشركة له تعالى في ذلك فهل أنتم مسلمون أي داخلون في الإسلام إذ لم يبق بعد شائبة شبهة في حقيته وفي بطلان ما أنتم فيه من الشرك، فيدخل فيه الإذعان بكون القرآن من عند الله تعالى دخولا أوليا، أو منقادون للحق الذي هو كون القرآن من عند الله تعالى وتاركون ما أنتم عليه من المكابرة والعناد، وفي هذا الاستفهام إيجاب بليغ لما فيه من معنى الطلب والتنبيه على قيام الموجب وزوال المانع، ولهذا جيء بالفاء، وفي التعبير- بمسلمون- دون تسلمون تأييد لما يقتضيه ترتيب ما ذكر على ما قيل بها من وجوبه بلا مهلة، قيل: وفي ذلك أيضا إقناط لهم من أن يجيرهم آلهتهم من بأس الله تعالى شأنه وعز سلطانه، وجوز أن يكون الضمير في لكم للرسول صلى الله عليه وسلم، ويؤيده أنه جاء في آية أخرى فإن لم يستجيبوا لك [القصص: ٥٠] ، وروي ذلك عن مجاهد، وكان المناسب للأمر بقل الافراد لكنه جمع للتعظيم، وهو لا يختص بضمير المتكلم كما قاله الرضي، ومن ذلك:

وإن شئت حرمت النساء سواكم والجملة غير داخلة في حيز القول بل هي من قبله تعالى للحكم بعجزهم كقوله سبحانه: فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا [البقرة: ٢٤] وعبر بالاستجابة إيماء إلى أنه صلى الله عليه وسلم على كمال الأمن من أمره كأن أمره عليه الصلاة والسلام لهم بالإتيان بمثله دعاء لهم إلى أمر يريد وقوعه، ويجوز أن يكون الضمير له صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين لأنهم أتباع له صلى الله عليه وسلم في الأمر بالتحدي، وفيه تنبيه لطيف على أن حقهم أن لا ينفكوا عنه عليه الصلاة والسلام ويناصبوا معه لمعارضة المعاندين كما كانوا يفعلونه في الجهاد وإرشاد إلى أن ذلك مما يفيد الرسوخ في الإيمان، ولذلك رتب عليه ما ترتب.

والمراد بالعلم المأمور به ما هو في المرتبة العليا التي كأن ما عداها من مراتب العلم ليس بعلم لكن لا للإشعار بانحطاط تلك المراتب بل بارتفاع هذه المرتبة، ويعلم من ذلك سر إيراد كلمة الشك مع القطع بعدم الاستجابة، فإن تنزيل سائر المراتب منزلة العدم مستتبع لتنزيل الجزم بعدم الاستجابة منزلة الشك، ويجوز أن يكون المأمور به الاستمرار على ما هم عليه من العلم ومعنى مسلمون مخلصون في الإسلام أو ثابتون عليه، والكلام من باب التثبيت والترقية إلى معارج اليقين، واختار تفسير الآية بذلك الجبائي وغيره، وذكر شيخ الإسلام أنه أنسب بما سلف من قوله تعالى: وضائق به صدرك ولما سيأتي إن شاء الله تعالى من قوله سبحانه: فلا تك في مرية منه وأشد بما يعقبه، وقد يؤيد أيضا بما أشرنا إليه لكن لا يخفى أن الكلام على التفسير الأول موافق لما قبله لأن ضمير الجمع في الآية المتقدمة للكفار والضمير في هذه ضمير الجمع فليكن لهم أيضا، ولأن الكفار أقرب المذكورين فرجوع الضمير إليهم أولى، ولأن في التفسير الثاني تأويلات لا يحتاج إليها في الأول.." (١)

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢٢٤/٦

"لهذا الكلام بل يؤكده، وقد صرح الزمخشري بإفادة نحو هذا التركيب الاحتمالين في أنها كلمة هو قائلها، وقال العلامة الطيبي: إن قوله تعالى: لولا رهطك لرجمناك وقوله سبحانه: وما أنت علينا بعزيز من باب الطرد والعكس عنادا منهم فلا بد من دلالتي المنطوق، والمفهوم في كل من اللفظين انتهى.

ويعلم من جميع ما ذكر ضعف اعتراض صاحب الإيضاح والعجب من العلامة حيث قال: إنه اعتراض قوي وأشار السكاكي بتقدير المضاف إلى دفع **الإشكال** بأن كلامهم إنما وقع في شعيب عليه السلام وفي رهطه وأنهم هم الأعزة دونه من غير دلالة على أنهم أعز من الله تعالى.

وأجيب أيضا بأن تهاونهم بنبي الله تعالى تهاون به سبحانه فحين عز عليهم رهطه دونه كان رهطه أعز عليهم من الله تعالى أو بأن المعنى أرهطي أعز عليكم من الله تعالى حتى كان امتناعكم عن رجمي بسبب انتسابي إليهم وأنهم رهطي لا بسبب انتسابي إلى الله تعالى وأني رسوله. ثم ما ذكره السيد قدس سره من جعل التنوين في– عزيز– للتعظيم وحينئذ يدل الكلام على ثبوت أصل العزة له عليه السلام فيلائمه أرهطي أعز؟ إلخ صحيح في نفسه إلا أن ذلك بعيد جدا من حال القوم، فإن الظاهر أنهم إنما قصدوا نفي العزة عنه عليه السلام مطلقا وإثباتها لرهطه لا نفي العزة العظيمة عنه وإثباتها لهم ليدل الكلام على اشتراكهما في أصل العزة وزيادتها فيهم، وذلك لأن العزة وإن لم تكن عظيمة تمنع من القتل بالحجارة الذي هو من أشر أنواع القتل، ولا أظن إنكار ذلك إلا مكابرة، وكأنه لهذا لم يعتبر مولانا أبو السعود عليه الرحمة جعل التنوين للتعظيم لتتأتى المشاركة فيظهر وجه إنكار الأعزية فاحتاج للكشف عن ذلك مع عدم المشاركة، فقال: وإنما أنكر عليه السلام عليهم أعزية رهطه منه تعالى مع أن ما أثبتوه إنما هو مطلق عزة رهطه لا أعزيتهم منه عز وجل مع الاشتراك في أصل العزة لتثنية التقريع وتكرير التوبيخ حيث أنكر عليهم أولا ترجيح جنبة الرهط على جنبة الله تعالى. وثانيا نفي العزة بالمرة، والمعنى أرهطي أعز عليكم من الله فإنه مما لا يكاد يصح، والحال أنكم لم تجعلوا له تعالى حظا من العزة أصلا واتخذتموه بسبب عدم اعتدادكم بمن لا يرد ولا يصدر إلا بأمره وراءكم ظهريا شيئا منبوذا وراء الظهر منسيا انتهى.

وأنا أقول: قد ذكر الرضي أن المجرور بمن التفضيلية لا يخلو من مشاركة المفضل في المعنى إما تحقيقا كما في– زيد أحسن من عمرو– أو تقديرا

كقول علي كرم الله تعالى وجهه: لأن أصوم يوما من شعبان أحب إلي من أن أفطر يوما من رمضان

وذلك لأن إفطار يوم الشك الذي يمكن أن يكون من رمضان محبوب عند المخالف فقدره علي كرم الله تعالى وجهه محبوبا إلى نفسه أيضا، ثم فضل صوم شعبان عليه فكأنه قال: هب أنه محبوب عندي أيضا أليس صوم يوم من شعبان أحب منه انتهى، وما في الآية يمكن تخريجه على طرز الأخير فيكون إنكاره عليه السلام عليهم أعزية رهطه منه تعالى على تقدير أن يكون عز وجل عزيزا عندهم أيضا، ويعلم من ذلك إنكار ما هم عليه بطريق الأولى، وكأن هذا هو الداعي لاختيار هذا الأسلوب من الإنكار، ووقوعه في **الجواب** لا يأبى ذلك، وإن قيل بجواز خلو المجرور– بمن– من مشاركة المفضل وإرادة مجرد المبالغة من أفعل المقرون بها بناء على مجيء ذلك بقلة– كما قال الجلال السيوطي في همع الهوامع– نحو العسل أحلى من الخل والصيف أحر من الشتاء، واعتمد هنا على قرينة السباق والسياق فالأمر واضح، واستحسن كون قوله تعالى: واتخذتموه

إلخ اعتراضا وفائدته تأكيد تهاونهم بالله تعالى ببيان أنهم قوم عادتهم أن لا يعبؤوا بالله تعالى ويجعلوه كالشيء المنبوذ، وجوز بعض كونه عطفا على ما قبله على معنى أفضلتم رهطي على الله سبحانه وتهاونتم به تعالى ونسيتموه ولم تخشوا جزاءه عز وجل، وقال غير واحد:

إنه يحتمل أن يكون الغرض من قوله عليه السلام أرهطي إلخ الرد والتكذيب لقومه فإنهم لما ادعوا أنهم لا يكفون." (١)

"الحديث «إن الصلوات تكفر ما بينها»

أي في يومها إذا اجتنبت الكبائر في ذلك اليوم فلا تعارض، وتعقبه السمهودي بقوله: ولك أن تقول: لا يتحقق اجتناب الكبائر في جميع العمر إلا مع الإتيان بالصلوات الخمس فيه كل يوم فالتكفير حاصل بما تضمنه الحديث فما فائدة الاجتناب المذكور في الآية ثم قال: ولك أن تجيب بأن ذلك من باب فعل شيئين كل منهما مكفر، وقد قال بعض العلماء: إنه إذا اجتمعت مكفرات فحكمها أنها إذا ترتبت فالمكفر السابق وإن وقعت معا فالمكفر واحد منها يشاؤه الله تعالى، وأما البقية فثوابها باق له وذلك الثواب على كل منها يكون بحيث يعدل تكفير الصغائر لو وجدت، وكذا إذا فعل واحدا من الأمور المكفرة ولم يكن قد ارتكب ذنبا.

وفي شرح مسلم للنووي نحو ذلك غير أنه ذكر أنه لو صادف فعل المكفر كبيرة أو كبائر ولم يصادف صغيرة رجونا أن يخفف من الكبائر، ويرد على قوله: إن المراد إن تجتنبوا في جميع العمر منع ظاهر، والظاهر أن المراد من ذلك أن ثواب اجتناب الكبائر في كل وقت يكفر الصغائر الواقعة فيه، وفي تفسير القاضي ما يؤيده، وكذا ما ذكره الإمام حجة الإسلام في الكلام على التوبة من أن حكم الكبيرة أن الصلوات الخمس لا تكفرها وأن اجتناب الكبائر يكفر الصغائر بموجب قوله سبحانه: إن تجتنبوا كبائر ما إلخ، ولكن اجتناب الكبيرة إنما يكفر الصغيرة إذا اجتنبها مع القدرة والإرادة كمن يتمكن من امرأة ومن مواقعتها فكيف نفسه عن الوقوع ويقتصر على النظر واللمس فإن مجاهدته نفسه في الكف عن الوقاع أشد تأثيرا في تنوير قلبه من إقدامه على النظر في إظلامه فهذا معنى تكفيره فإن كان عنينا ولم يكن امتناعه إلا بالضرورة للعجز أو كان قادرا ولكن امتنع لخوف من آخر فهذا لا يصلح للتكفير أصلا فكل من لا يشتهي الخمر بطبعه ولو أبيح له ما شربه فاجتنابه لا يكفر عنه الصغائر التي هي من مقدماته كسماع الملاهي والأوتار وهذا ظاهر يدل عليه أن الحسنات يذهبن السيئات، ولا شك أن اجتناب الكبائر إذا قارن القصد حسنة وإنما قيدنا بذلك وإن كان الخروج عن عهدة النهي لا يتوقف عليه لأنه لا يثاب على الاجتناب بدون ذلك، فالأولى في **الجواب** عن **الإشكال** أن يقال:

«ما اجتنبت الكبائر»

في الخبر ليس قيدا لأصل التكفير بل لشمول التكفير سائر الذنوب التي بين الصلوات الخمس فهو بمثابة استثناء الكبائر من الذنوب، وكأنه قيل: الصلوات الخمس كفارة لجميع الذنوب التي بينها وتكفيرها للجميع في المدة التي اجتنبت فيها الكبائر أو مقيد باجتناب الكبائر وإلا فليست الصلوات كفارة لجميع الذنوب بل للصغائر فقط، وهذا وإن كان خلاف الظاهر من عود القيد لأصل التكفير لكن قرينة الآية دعت للعدول عنه إلى ذلك جمعا بين الأدلة، ولا بد في هذا من اعتبار

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٦/٣٢٠

ما قالوا في اجتماع الأمور المكفرة للصغائر، وذكر الحافظ ابن حجر بعد نقله لكلام البلقيني ما لفظه: وعلى تقدير ورود السؤال فالتخلص عنه سهل وذلك لأنه لا يتم اجتناب الكبائر إلا بفعل الصلوات الخمس فمن لم يفعلها لم يعد مجتنبا للكبائر لأن تركها من الكبائر فيتوقف التكفير على فعلها انتهى ولا يخلو عن بحث، وممن صرح بأن ما اجتنبت إلخ بمعنى الاستثناء نقلا عن بعضهم المحب الطبري، فقد قال في أحكامه: اختلف العلماء في أمر تكفير الصغائر بالعبادات هل هو مشروط باجتناب الكبائر؟ على قولين: أحدهما نعم وهو ظاهر

قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «ما اجتنبت الكبائر»

فإن ظاهره الشرطية كما يقتضيه

«إذا اجتنبت»

الآتي في بعض الروايات، فإذا اجتنبت الكبائر كانت مكفرة لها وإلا فلا، وإليه ذهب الجمهور على ما ذكره ابن عطية، وقال بعضهم: لا يشترط، والشرط في الحديث بمعنى الاستثناء والتقدير مكفرات لما بينها إلا الكبائر وهو الأظهر.

هذا وقد ذكر الزركشي أنهم اختلفوا في أن التكفير هل يشترط فيه التوبة أم لا؟ فذهب إلى الاشتراط طائفة وإلى عدمه أخرى، وفي البحر أن الاشتراط نص حذاق الأصوليين، ولعل الخلاف مبني على الخلاف في اشتراط الاجتناب وعدمه فمن جعل اجتناب الكبائر شرطا في تكفير الصغائر لم يشترط التوبة وجعل هذه خصوصية لمجتنب الكبائر ولم." (١)

"والمراد- بإخوته- هاهنا على ما قيل: الإخوة الذين يخشى غوائلهم ومكائدهم من بني علاته الأحد عشر، وهم يهوذا وروبيل وشمعون ولاوي وريالون ويشجر ودينه بنو يعقوب (١) من ليا بنت ليان بن ناهر وهي بنت خالته، ودان ويفتالى وجاد وآشر بنوه عليه السلام من سريتين له زلفة وبلهة (٢) وهم المشار إليهم بالكواكب، وأما بنيامين الذي هو شقيق يوسف عليه السلام وأمهما راحيل التي تزوجها يعقوب عليه السلام بعد وفات أختها ليا أو في حياتها (٣) إذ لم يكن جمع الأختين إذ ذاك محرما فليس بداخل تحت هذا النهي إذ لا تتوهم مضرته ولا تخشى معرته ولم يكن معهم في الرؤيا إذ لم يكن معهم في السجود.

وتعقب بأن المشهور أن بني علاته عليه السلام عشرة وليس فيهم من اسمه دينه، ومن الناس من ذكر ذلك في عداد أولاد يعقوب إلا أنه قال: هي أخت يوسف، وبناء الكلام عليه ظاهر الفساد بل لا تكاد تدخل في الإخوة إلا باعتبار التغليب لأنه جمع أخ فهو مخصوص بالذكور، فلعل المختار أن المراد من الإخوة ما يشمل الأعيان والعلات، ويعد بنيامين بدل دينه إتماما لأحد عشر عدة الكواكب المرئية، والنهي عن الاقتصاص عليه- وإن لم يكن ممن تخشى غوائله- من باب الاحتياط وسد باب الاحتمال، ومما ذاع كل سر جاوز الاثنين شاع، ويلتزم القول بوقوع السجود منه كسائر أهله وإسناد الكيد الى الإخوة باعتبار الغالب فلا إشكال كذا قيل، وهو على علاته أولى مما قيل: إن المراد بإخوته ما لا يدخل تحته بنيامين ودينه لأنهما لا تخشى معرتهما ولا يتوهم مضرتهما فهم حينئذ تسعة وتكمل العدة بأبيه وأمه أو خالته ويكون عطف الشمس والقمر من قبيل عطف جبريل وميكائيل على الملائكة، وفيه من تعظيم أمرهما ما فيه لما أن في ذلك ما فيه، ونصب فيكيدوا

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٦/٣٥١

بأن مضمرة في جواب النهي وعدي باللام مع أنه مما يتعدى بنفسه كما في قوله تعالى: فيكيدوني لتضمينه ما يتعدى بها وهو الاحتيال كما أشرنا اليه، وذلك لتأكيد المعنى بإفادة معنى الفعلين المتضمن والمضمن جميعا ولكون القصد الى التأكيد والمقام مقامه أكد الفعل بالمصدر وقرر بالتعليل بعد، وجعل اللام زائدة كجعله مما يتعدى بنفسه وبالحرف خلاف الظاهر، وقيل: إن الجار والمجرور من متعلقات التأكيد على معنى فيكيدوا كيدا لك وليس بشيء وجعل بعضهم اللام للتعليل على معنى فيفعلوا لأجلك وإهلاكك كيدا راسخا أو خفيا وزعم أن هذا الأسلوب آكد من أن يقال فيكيدوك كيدا إذ ليس فيه دلالة على كون نفس الفعل مقصود الإيقاع وفيه نوع مخالفة للظاهر أيضا فافهم.

وقرأ الجمهور رؤياك بالهمز من غير إمالة، والكسائي «رؤياك» بالإمالة وبغير همز وهي لغة أهل الحجاز إن الشيطان للإنسان أي لهذا النوع عدو مبين ظاهر العداوة فلا يألو جهدا في تسويل إخوتك وإثارة الحسد فيهم حتى يحملهم على ما لا خير فيه وإن كانوا ناشئين في بيت النبوة، والظاهر أن القوم كانوا بحيث يمكن أن يكون للشيطان عليهم سبيل، ويؤيد هذا أنهم لم يكونوا أنبياء، والمسألة خلافية فالذي عليه الأكثرون سلفا وخلفا أنهم لم يكونوا أنبياء أصلا، أما السلف فلم ينقل عن الصحابة منهم أنه قال بنبوتهم ولا يحفظ عن أحد من التابعين أيضا، وأما أتباع التابعين فنقل عن ابن زيد أنه قال بنبوتهم وتابعه شرذمة قليلة، وأما الخلف فالمفسرون فرق: فمنهم من قال بقول ابن زيد كالبغوي، ومنهم من بالغ في رده كالقرطبي وابن كثير، ومنهم من حكى القولين بلا ترجيح كابن الجوزي،

---

(١) سألت بعض اليهود عن ضبطها فقال: لياء بهمزة بعد الياء والله تعالى أعلم اه منه.

(٢) وادعى بعضهم أن السريتين كانتا أختين أيضا، وقد جمع بينهما ولم يحل ذلك لأحد بعده اه منه.

(٣) وإلى هذا ذهب اليهود اه منه.." (١)

"«نرتع» بالنون ويلعب بالياء، وهي قراءة جعفر بن محمد، وقرأ العلاء بن سيابة «يرتع» بالياء وكسر العين مجزوما محذوف اللام «ويلعب» بالياء أيضا وضم الباء على أنه مستأنف أو خبر مبتدأ محذوف أي وهو يلعب.

وقرأ مجاهد وقتادة وابن محيصن- نرتع- بنون مضمونة وعين ساكنة من أرتعنا- ونلعب- بالنون أيضا، وكذلك أبو رجاء إلا أنه بالياء التحتية فيهما، والقراءتان على حذف المفعول أي نرتع المواشي أو غيرها، والفعلان في هذه القراءات كلها مبنيان للفاعل.

وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما «يرتع ويلعب» بالياء والبناء للمفعول فيهما، وخرج ذلك على أن نائب الفاعل ضمير غد، والأصل يرتع فيه ويلعب فيه، ثم حذف الجار واتسع فعدي الفعل للضمير فصار يرتعه ويلعبه، ثم بني للمفعول فاستتر الضمير الذي كان منصوبا لكونه نائبا عن الفاعل، ومن كسر العين من الفعل الأول فهو عنده من المراعاة على ما روي عن مجاهد أي يراعي بعضنا ويحرسه.

وقال ابن زيد: من رعي الإبل أي نتدرب في الرعي وحفظ المال، أو من رعي النبات والكلأ، والمراد نرعى مواشينا إلا أنه

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٦/٣٧٥

أسند ذلك إليهم مجازا، أو تجوز عن أكلهم بالرعي، وضعف ابن عطية القراءة بإثبات الياء، وقال: إن إثباتها في مثل هذا الموضوع لا يجوز إلا في الشعر كقوله:.

ألم يأتيك والأنباء تنمى ... بما لاقت لبون بني زياد

وقيل: إن تقدير حذف الحركة في الياء ونحوها للجازم لغة وليس من الضرورة في شيء، وأخرج أبو الشيخ عن مقاتل بن حيان أنه كان يقرأ نلهو ونعلب وإنا له لحافظون أي من أن يناله مكروه، والجملة في موضع الحال والعامل فيها فعل الأمر أو **الجواب** وليس ذلك من باب الأعمال كما قال أبو حيان لأن الحال لا تضمر، وذلك الباب لا بد فيه من الإضمار إذا أعمل الأول، وقد أكدوا مقالتهم بأصناف التأكيد من إيراد الجملة اسمية وتحليتها بأن واللام، وإسناد الحفظ الى كلهم وتقديم له على الخبر احتيالا في تحصيل مقصدهم قال استئناف بياني كأن سائلا يقول: فماذا قال أبوهم لهم؟ فقيل: قال إني ليحزنني أن تذهبوا به لشدة مفارقته علي وقلة صبري عنه، واللام الداخلة على خبر إن إذا كان مضارعا قيل: تقصره على الحال وهو ظاهر كلام سيبويه، وقيل: تكون له ولغيره، واستدلوا بقوله تعالى: إن ربك ليحكم بينهم يوم القيامة [النحل: ١٢٤] ، وقيل: إنها للحال إن خلت عن قرينة ومعها تكون لغيره، وجعلوا من ذلك ما في الآية، وبعضهم جعلها هنا للحال، واستشكل بأن الذهاب مستقبل فيلزم تقدم الفعل على فاعله وهو غير جائز لأنه أثره ولا يعقل تقدم الأثر على المؤثر.

وأجيب بأن التقدير قصد أو توقع أن تذهبوا به، فالكلام على تقدير المضاف وهو الفاعل وليس ذاك أمرا مستقبلا بل حال، ولا يمتنع في مثل ذلك حذف الفاعل لما صرحوا به أنه إنما يمتنع إذا لم يسد مسده شيء وهنا قد سد، ولا يجب أن يكون الساد هو المضاف إليه كما ظن بل لو سد غيره كان الحذف جائزا أيضا، ومن هنا كان تقدير قصدكم أن تذهبوا صحيحا، ويحتمل أن يكون ذلك تقدير معنى لا تقدير إعراب، وقال بعضهم: إنه يمكن دفع **الإشكال** من غير حاجة إلى تقدير المضاف بأن يقال: إن الذهاب يحزنه باعتبار تصوره كما قيل نظيره في العلة الغائية، وقال شهاب:

ذلك التحقيق أظن أن ما قالوه في توجيه **الإشكال** مغلطة لا أصل لها فإن لزوم كون الفاعل موجودا عند وجود الفعل إنما هو الفاعل الحقيقي لا النحوي واللغوي فإن الفعل قد يكون قبله سواء كان حالا كما فيما نحن فيه أو ماضيا كما أنه يصح أن يكون الفاعل في مثله أمرا معدوما كما في قوله:

ومن سره أن لا يرى ما يسوءه ... فلا يتخذ شيئا يخاف له فقدا." (١)

"خلاف ما قررته الشريعة من أخذ العامة بذنوب الخاصة ومنه قوله سبحانه: واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة [الأنفال: ٢٥]

وقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل «أنهلك وفينا الصالحون؟ نعم إذا كثر الخبث»

وقوله صلى الله عليه وسلم: «إذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يديه يوشك أن يعمهم الله سبحانه بعقاب»

في أشياء كثيرة وأيضا قد ينزل الله تعالى بالعبد مصائب يزيد بها أجره، وقد يستدرج المذنب بترك ذلك.

وأولها ابن عطية لذلك بأن المراد حتى يقع تغيير ما منهم أو ممن هو منهم كما غير سبحانه بالمنهزمين يوم أحد بسبب تغيير

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٨٦/٦

الرماة ما بأنفسهم والحق أن المراد أن ذلك عادة الله تعالى الجارية في الأكثر لا أنه سبحانه لا يصيب قوما إلا بتقدم ذنب منهم فلا إشكال، قيل: ولك أن تقول: إن قوله سبحانه:

وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له تتميم لتدارك ما ذكر وفيه تأمل، والسوء يجمع كل ما يسوء من مرض وفقر وغيرهما من أنواع البلاء، ومرد مصدر ميمي أي فلا رد له، والعامل في إذا ما دل عليه الجواب لأن معمول المصدر وكذا ما بعد الفاء لا يتقدم عليه، والتقدير كما قال أبو البقاء وقع أو لم يرد أو نحو ذلك، والظاهر أن إذا للكلية، وقد جاءت كذلك في أكثر الآيات وما لهم من دونه سبحانه من وال يلي أمورهم من ضر ونفع ويدخل في ذلك دخولا أوليا دفع السوء عنهم، وقيل: الأول إشارة إلى نفي الدافع بالدال وهذا إشارة إلى نفي الرافع بالراء لئلا يتكرر ولا حاجة إلى ذلك كما لا يخفى. واستدل بالآية على أن خلاف مراد الله تعالى محال.

واعترض بأنها إنما تدل على أنه تعالى إذا أراد بقوم سوءا وجب وقوعه ولا تدل على أن كل مراد له تعالى كذلك ولا على استحالة خلافه بل على عدم وقوعه، وأجيب بأنه لا فرق بين إرادة السوء وإرادة غيره لكن اقتصر على إرادة الأول لأن الكلام في الانتقام من الكفار وهو أبلغ في تخويفهم فإذا امتنع رد السوء فغيره كذلك، والمراد بالاستحالة عدم الإمكان الوقوعي لا الذاتي ولا يخفى أن هذا خلاف الظاهر، ومن أعجب ما قيل: إن الجمهور احتجوا بالآية على أن المعاصي مما يشملها السوء وإنها بخلقه تعالى، ومن الناس من جعل الآية متعلقة بقوله تعالى: ويستعجلونك بالسيئة [الرعد: ٦] إلى آخره وبين ذلك أبو حيان بما لا يرتضيه إنسان، وقيل: إن فيها إيذانا بأنهم بما باشروه من إنكار البعث واستعجال السيئة واقتراح الآية قد غيروا ما في أنفسهم من الفطرة فاستحقوا لذلك حلول غضب الله تعالى هذا.

ووقف ابن كثير على هاد وكذا واق

حيث وقع وعلى وال هنا وباق في النحل بإثبات الياء وباقي السبعة وقفوا بحذفها. وفي الإقناع لأبي جعفر ابن الباذش عن ابن مجاهد الوقف في جميع الباب لابن كثير بالياء وهذا لا يعرفه المكيون، وفيه أيضا عن أبي يعقوب الأزرق عن ورش أنه خيره في الوقف في جميع الباب بين أن يقف بالياء وأن يقف بحذفها كذا في البحر، وفيه أنه أثبت ابن كثير وأبو عمرو في رواية ياء «المتعال» وقفا ووصلا وهو الكثير في لسان العرب وحذفها الباقون وصلا ووقفا لأنها كذلك رسمت في الإمام.

واستشهد سيبويه لحذفها في الفواصل والقوافي وأجاز غيره حذفها مطلقا ووجه حذفها مع أنها تحذف مع التنوين وأل معاقبة له إجراء المعاقب مجرى المعاقب.

هو الذي يريكم البرق خوفا من الصاعقة وطمعا في الغيث قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

وأخرج أبو الشيخ عن الحسن أنه قال: خوفا لأهل البحر وطمعا لأهل البر. وعن قتادة خوفا للمسافر من أذى المطر وطمعا للمقيم في نفعه، وعن الماوردي خوفا من العقاب وطمعا في الثواب، والمراد من البرق معناه المتبادر وعن ابن عباس أن المراد به الماء فهو مجاز من باب إطلاق الشيء على ما يقارنه غالبا.

ونصب خوفا وطمعا على أنهما مفعول له- ليريكم- واتحاد فاعل العلة والفاعل المعلل ليس شرطا للنصب." (١)

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١١١/٧

"مناسبة الجوهر والسمع التام يقتضي المشاركة المذكورة وهو لا يتمشى على أصول الشرع، وفي أن تلقيهم يكون من الأوضاع الفلكية وهو مخالف لصريح النظم والأحاديث مع أنه يقتضي أن يكون قطان السماء بمعنى الكواكب وشمول من شياطين الانس من المنجمين وهو كما ترى. وذكر هو وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الشياطين كانوا لا يحجبون عن السموات فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا من ثلاث سموات ولما ولد النبي صلى الله عليه وسلم منعوا من السموات كلها اه.

ومن الناس من ذهب أخذا ببعض الظواهر إلى أن المنع عند البعثة والله تعالى أعلم «بقي هاهنا **إشكال**» ذكره الإمام مع **جوابه** فقال: ولقائل أن يقول: إذا جوزتم في الجملة أن يصعد الشيطان إلى السماء ويسمع أخبار الغيوب من الملائكة عليهم السلام ثم يلقيها إلى الكهنة وجب أن يخرج الأخبار عن المغيبات عن كونه معجزا دالا على الصدق لأن كل غيب يخبر عنه الرسول عليه الصلاة والسلام يقوم فيه هذا الاحتمال، ولا يقال: إن الله تعالى أخبر أنهم عجزوا عن ذلك بعد مولده صلى الله عليه وسلم لأنا نقول: هذا المعجز لا يمكن إثباته إلا بعد القطع بكونه عليه الصلاة والسلام رسولا وبكون القرآن حقا والقطع بهذا لا يمكن إلا بواسطة المعجز، وكون الإخبار عن الغيوب معجزا لا يثبت إلا بعد إبطال هذا الاحتمال وحينئذ يلزم الدور وهو محال. ويمكن أن يجلب عنه بأنا نثبت كونه صلى الله عليه وسلم رسولا بسائر المعجزات ثم بعد العلم بثبوت ذلك نقطع بأن الله تعالى أعجز الشياطين عن تلقف الغيب بهذا الطريق وعند ذلك يصير الإخبار عن الغيوب معجزا ولا يلزم الدور اه فتدبر والله سبحانه ولي التوفيق وبيده أزمة التحقيق.

والأرض مددناها بسطناها، قال الحسن: أخذ الله تعالى طينة فقال لها: انبسطي فانبسطت، وعن قتادة أنه قال: ذكر لنا أن أم القرى مكة ومنها دحيت الأرض وبسطت، وعن ابن عباس أنه قال: بسطناها على وجه الماء، وقيل:

يحتمل أن يكون المراد جعلناها ممتدة في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق، والظاهر أن المراد بسطها وتوسعتها ليحصل بها الانتفاع لمن حلها ولا يلزم من ذلك نفي كرويتها لما أن الكرة العظيمة لعظمها ترى كالسطح المستوي، ونسب الأرض على الحذف على شريطة التفسير وهو في مثل ذلك أرجح من الرفع على الابتداء للعطف على الجملة الفعلية أعني قوله تعالى: ولقد جعلنا إلخ وليوافق ما بعده أعني قوله سبحانه: وألقينا فيها رواسي أي جبالا ثوابت جمع راسية جمع رأس على ما قيل، وقد بين حكمة إلقاء ذلك فيها في قوله سبحانه: وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم [النحل: ١٥، لقمان: ١٠].

قال ابن عباس: إن الله تعالى لما بسط الأرض على الماء مالت كالسفينة فأرساها بالجبال الثقال لئلا تميل بأهلها، وقد تقدم الكلام في ذلك. وزعم بعضهم (١) أنه يجوز أن يكون المراد أنه تعالى فعل ذلك لتكون الجبال دالة على طرق الأرض ونواحيها فلا تميد الناس عن الجادة المستقيمة ولا يقعون في الضلال، ثم قال: وهذا الوجه ظاهر الاحتمال. وأنت تعلم أنه لا يسوغ الذهاب إليه مع وجود أخبار تأباه كالجبال وأنبتنا فيها أي في الأرض، وهي إما شاملة للجبال لأنها تعد منها أو خاصة بغيرها لأن أكثر النبات وأحسنه في ذلك. وجوز أن يكون الضمير للجبال والأرض بتأويل المذكورات مثلا أو للأرض بمعنى ما يقابل السماء بطريق الاستخدام، وعوده على الرواسي لقربها وحمل الإنبات على إخراج المعادن بعيد من كل شيء

موزون أي مقدر بمقدار معين تقتضيه الحكمة فهو مجاز مستعمل في لازم معناه أو كناية أو من كل شيء مستحسن متناسب من قولهم: كلام موزون، وأنشد المرتضى في

---

(١) هو الإمام الرازي اه منه.." (١)

"وقيل: عطف على قال الذين وجوز أبو البقاء وغيره العطف على تتوفاهم واستظهره أبو حيان، لكن قال الشهاب: إنه إنما يتمشى على كون تتوفاهم بمعنى الماضي، وقد تقدم لك القول بأن الجملة خبر الذين مع ما فيه. واعترض الأول بأن قوله تعالى: ما كنا نعمل من سوء إما أن يكون منصوبا بقول مضمر وذلك القول حال من ضمير ألقوا أي ألقوا السلم قائلين ما كنا إلى آخره أو تفسيرا للسلم الذي ألقوه بناء على أن المراد به القول الدال عليه بدليل الآية الأخرى فألقوا إليهم القول [النحل: ٨٦] وأيا ما كان فذلك العطف يقتضي وقوع هذا القول منهم يوم القيامة وهو كذب صريح ولا يجوز وقوعه يومئذ.

وأجيب بأن المراد ما كنا عاملين السوء في اعتقادنا أي كان اعتقادنا أن عملنا غير سيىء، وهذا نظير ما قيل في تأويل قولهم والله ربنا ما كنا مشركين [الأنعام: ٢٣] وقد تعقب بأنه لا يلائمه الرد عليهم ب بلى إن الله إلى آخره لظهور أنه لإبطال النفي ولا يقال: الرد على من جحد واستيقنت نفسه لأنه يكون كذبا أيضا فلا يفيد التأويل.

ومن الناس من قال بجواز وقوع الكذب يوم القيامة، وعليه فلا **إشكال**، ولا يخفى أن هذا البحث جار على تقدير كون العطف على قال الذين أيضا إذ يقتضي كالأول وقوع القول يوم القيامة وهو مدار البحث.

واختار شيخ الإسلام عليه الرحمة العطف السابق وقال: إنه **جواب** عن قوله سبحانه أين شركائي وأرادوا بالسوء الشرك منكرين صدوره عنهم، وإنما عبروا عنه بما ذكر اعترافا بكونه سيئا لا إنكارا لكونه كذلك مع الاعتراف بصدوره عنهم، ونفى أن يكون **جوابا** عن قول أولي العلم ادعاء لعدم استحقاقهم لما دهمهم من الخزي والسوء، ولعله متعين على تقدير العطف على قال الذين إلى آخره، وإذا كان العطف على تتوفاهم الملائكة كان الغرض من قولهم هذا الصادر منهم عند معاينتهم الموت استعطاف الملائكة عليهم السلام بنفي صدور ما يوجب استحقاق ما يعانونه عند ذلك، وقيل: المراد بالسوء الفعل السيئ أعم من الشرك وغيره ويدخل فيه الشرك دخولا أوليا أي ما كنا نعمل سوءا ما فضلا عن الشرك، ومن على كل حال زائدة وسوء مفعول لنعمل بلى رد عليهم من قبل الله تعالى أو من قبل أولي العلم أو من قبل الملائكة عليهم السلام، ويتعين الأخير على كون القول عند معاينة الموت ومعاناته أي بلى كنتم تعملون ما تعملون.

إن الله عليم بما كنتم تعملون فهو يجازيكم عليه وهذا أوانه فادخلوا أبواب جهنم خطاب لكل صنف منهم أن يدخل بابا من أبواب جهنم، والمراد بها إما المنفذ أو الطبقة، ولا يجوز أن يكون خطابا لكل فرد لئلا يلزم دخول الفرد من الكفار من أبواب متعددة أو يكون لجهنم بعدد الافراد، وجوز أن يراد بالأبواب أصناف العذاب، فقد جاء إطلاق الباب على الصنف كما يقال: فلان ينظر في باب من العلم أي صنف منه وحينئذ لا مانع في كون الخطاب لكل فرد، وأبعد من قال: المراد

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢٧٤/٧

بتلك الأبواب قبور الكفرة المملوءة عذابا مستدلا بما

جاء «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار»

خالدين فيها حال مقدرة إن أريد بالدخول حدوثه، ومقارنة إن أريد به مطلق الكون، وضمير فيها قيل: للأبواب بمعنى الطبقات، وقيل: لجهنم، والتزم هذا وكون الحال مقدرة من أبعد، وحمل الخلود على المكث الطويل للاستغناء عن هذا الالتزام وإن كان واقعا في كلامهم خلاف المعهود في القرآن الكريم فلبئس مثوى المتكبرين أي عن التوحيد، وذكرهم بعنوان التكبر للإشعار بعليته لثوائهم فيها، وقد وصف سبحانه الكفار فيما تقدم بالاستكبار وهنا بالتكبر، وذكر الراغب أنهما والكبر تتقارب فالكبر الحالة التي يتخصص بها الإنسان من أعجابه بنفسه، والاستكبار على وجهين: أحدهما أن يتحرى الإنسان ويطلب أن يصير كبيرا، وذلك متى كان على ما يجب وفي المكان الذي يجب وفي الوقت الذي يجب وهو محمود. والثاني أن يتشبع فيظهر من نفسه ما ليس له." (١)

"ثم آخر ففسق وهكذا كثر الفساد وتوالى الكفر ونزل بهم العذاب على الآخر من ملوكهم فحق عليها القول

أي كلمة العذاب السابق بحوله أو بظهور معاصيهم أو بانهماكهم فيها فدمرناها تدميرا

لا يكتنه كنهه ولا يوصف، والتدمير هو الإهلاك مع طمس الأثر وهدم البناء، والآية تدل على إهلاك أهل القرية على أتم وجه وإهلاك جميعهم لصدور الفسق منهم جميعا فإن غير المترف يتبعه عادة لا سيما إذا كان المترف من علماء السوء، ومن هنا قيل: المعنى وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها واتبعهم غيرهم فحق عليها القول الآية، وقيل: هلاك الجميع لا يتوقف على التبعية فقد قال سبحانه: واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة [الأنفال: ٢٥]

وصح عن أم المؤمنين زينب بنت جحش «أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها فدعا يقول لا إله إلا الله ويل للعرب من شر قد اقترب فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه وحلق بإصبعيه الإبهام والتي تليها قالت زينب: قلت يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون قال:

نعم إذا كثر الخبث»

هذا والظاهر أن أمرنا

جواب إذا ولا تقديم ولا تأخير في الآية والإشكال المشهور فيها على هذا التقدير من أنها تدل على أنه سبحانه يريد إهلاك قوم ابتداء فيتوسل إليه بأن يأمرهم فيفسقون فيهلكهم وإرادة ضرر الغير ابتداء من غير استحقاق الإضرار كالاضرار كذلك مما ينزه عنه تعالى لمنافاته للحكمة قد مرت الإشارة إلى جوابه، وأجاب عنه بعضهم بأن في الآية تقديما وتأخيرا والأصل إذا أمرنا مترفي قرية ففسقوا فيها أردنا إهلاكها فحق عليها القول، ونظيره على ما قيل قوله تعالى: وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك [النساء:

١٠٢] وآخرون بأن قوله تعالى: أمرنا

إلخ في موضع الصفة لقرية وجواب إذا محذوف للاستغناء عنه بما في الكلام من الدلالة عليه كما قيل في قوله تعالى: حتى

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٧/٣٧٠

إذا جاؤها وفتحت أبوابها إلى قوله سبحانه: ونعم أجر العاملين [الزمر: ٧١- ٤٧] وقول الهذلي وهو آخر قصيدة:

حتى إذا أسلكوهم في قتائدة (١) ... شلا كما تطرد الجمالة الشردا

وقيل في **الجواب** عن ذلك غير ذلك فتدبر.

وكم أهلكنا أي كثيرا ما أهلكنا من القرون تمييز- لكم- والقرن على ما قال الراغب القوم المقترنون في زمان واحد، وعن عبد الله بن أبي أوفى هو مدة مائة وعشرين سنة، وعن محمد بن القاسم المازني

وروي مرفوعا أنه مائة سنة

،

وجاء أنه صلى الله عليه وسلم دعا لرجل فقال: عش قرنا فعاش مائة سنة أو مائة وعشرين

، وعن الكلبي أنه ثمانون سنة، وعن ابن سيرين أنه أربعون سنة من بعد نوح من بعد زمنه عليه السلام كعاد وثمود ومن بعدهم ممن قصت أحوالهم في القرآن العظيم ومن لم تقص، وخص نوح عليه السلام بالذكر ولم يقل من بعد آدم لأنه أول رسول آذاه قومه فاستأصلهم العذاب ففيه تهديد وإنذار للمشركين ولظهور حال قومه لم ينظموا في القرون المهلكة على أن ذكره عليه السلام رمز إلى ذكرهم، ومن الأولى للتبيين لا زائدة والثانية لابتداء الغاية فلذا جاز اتحاد متعلقهما، وقال الحوفي: من الثانية بدل من الأولى وليس بجيد.

وكفى بربك أي كفى ربك وقد تقدم الكلام مفصلا آنفا في مثل هذا التركيب بذنوب عباده خبيرا بصيرا محيطا بظواهرها وبواطنها فيعاقب عليها، وتقديم الخبير لتقدم متعلقه من الاعتقادات والنيات التي هي مبادئ الأعمال الظاهرة تقدما وجوديا، وقيل تقدما رتبيا لأن العبرة بما في القلب كما يدل عليه

«إن الله تعالى لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم وإنما ينظر إلى قلوبكم ونياتكم»

وإنما الأعمال بالنيات ونية المؤمن خير من عمله إلى غير ذلك أو

---

(١) قتائدة اسم عقبة اه صحاح.." (١)

"والذي تدل عليه بعض الآثار اشتماله على بعض النواهي والأوامر،

فقد روى ابن أبي شيبة أنه مكتوب فيه أني أنا الله لا إله إلا أنا ملك الملوك قلوب الملوك بيدي فأيما قوم كانوا على طاعة جعلت الملوك عليهم رحمة وأيما قوم كانوا على معصية جعلت الملوك عليهم نقمة فلا تشغلوا أنفسكم بسب الملوك ولا تتوبوا إليهم وتوبوا إلى أعطف قلوبهم عليكم

، والمزامير التي يفهم منها الأمر والنهي كثيرة فيه كما لا يخفى على من رآه، ومع هذا الفرق بينه وبين التوراة ظاهر، ودخول أل عليه في بعض الآيات للمح الأصل وذلك لا ينافي العلمية كما في العباس والفضل.

وجوز أن يكون نكرة غير علم ونكر ليفيد أنه بعض من الكتب الإلهية أو من مطلق الكتب ولا **إشكال** أيضا في دخول

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٨/٤٣

أل عليه أي آتيناه زبورا من الزبر وجوز أن يكون مختصا بكتاب داود عليه السلام وليس بعلم بل من غلبة اسم الجنس وهو كالقرآن يطلق على المجموع وعلى الأجزاء، وتقدم إفادة التنكير للبعضية في قوله تعالى: ليلا فيجوز أن يكون المراد هنا آتيناه بعضا من الزبور فيه ذكره صلى الله عليه وسلم، هذا ووجه ربط الآيات بما تقدم على هذا التفسير على ما في الكشف أنه تعالى لما أرشد نبيه صلى الله عليه وسلم إلى **جواب** الكفار بجده في استهزائهم وتوقره في استخفافهم ليكون أغيظ لهم وأشجى لحلوقهم أرشده إلى أن يحمل أصحابه أيضا على ذلك وأن يستنوا بسنته وعلل ذلك بما اعترض به من أن الشيطان ينزغه يحمل على المخاشنة فعلى العاقل الحازم أن لا يغتر بوساوسه كيف وقد تبين له أنه عدو مبين، وقوله تعالى: وما أرسلناك عليهم وكيلا متعلق بجميع السابق من قوله تعالى: قل كونوا المشتمل على مجادلته بالتي هي أحسن وقل لعبادي المشتمل على حملهم عليها إلى قوله سبحانه: أو إن يشأ يعذبكم وقوله عز وجل: وربك أعلم بمن في السماوات والأرض من تتمة إن تتبعون إلا رجلا مسحورا فإنهم طعنوا فيه وحاشاه تارة بأنه شاعر ساحر مجنون وأخرى بنحو لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم [الزخرف: ٣١] ولو كان خيرا ما سبقونا إليه فأجيب عن الأول بما أجيب وعن الثاني بقوله سبحانه: وربك أعلم وربك أعلم وجوز أن يكون الخطاب في قوله تعالى: ربكم أعلم إلخ للمؤمنين وروي ذلك عن الكلبي وأخرج الأول ابن جرير وابن المنذر عن ابن جريج والمعنى أنه تعالى إن يشأ يرحمكم أيها المؤمنون في الدنيا بإنجائكم من الكفرة ونصركم عليهم أو إن يشأ يعذبكم بتسليطهم عليكم والمراد بالتي هي أحسن المجادلة الحسنة فكأنه تعالى لما ذكر الحجة اليقينية في صحة المعاد أمر نبيه عليه الصلاة والسلام أن يقول للمؤمنين إذا أردتم إيراد الحجة على المخالفين فاذكروا الدلائل بالطريق الأحسن وهو أن لا يكون ذلك ممزوجا بالشتم والسب لأنه لو اختلط به لا يبعد أن يقابل بمثله فيزداد الغضب ويهيج الشر فلا يحصل المقصود وأشار سبحانه إلى ذلك بقوله عز قائلا: إن الشيطان إلخ وضمير بينهم أما للكفار أو للفريقين وروى أن المشركين أفرطوا في إيذاء المؤمنين فشكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت وقيل شتم عمر رجل فهم رضي الله تعالى عنه به فأمره الله تعالى بالعفو. قال في الكشف إنه على هذين القولين الكلمة التي هي أحسن نحو يهديكم الله تعالى وليست مفسرة بربكم أعلم بكم وقوله سبحانه: إن الشيطان ينزغ تعليل للأمر بالاحتمال بأن المخاشنة من فعل الشيطان والخطاب في قوله تعالى: ربكم أعلم بكم للمؤمنين وفيه حث على المداراة أي فداروهم لأن ربكم أعلم بكم وبما يصلح لكم من أوامر إن يشأ يرحمكم بقبول أوامره ونواهيه أو إن يشأ يعذبكم بآبائكم أو إن يشأ يرحمكم بالملاينة والتراحم لأنه سبب السلامة عن أذى الكفار أو إن يشأ يعذبكم بمخاشنتكم في غير إبانها وما أرسلناك عليهم وكيلا فهؤلاء المؤمنون وهم أتباعك أولى وأولى بأن لا يكونوا وكيلا عليهم ثم قال والأول أوفق لتأليف النظم وفي إفادة ربكم أعلم بكم الحث على ما قرر تكلف ما اه، وقيل: المراد من عبادي الكفار وحيث كان المقصود من الآيات الدعوة لا يبعد أن يعبر عنهم بذلك ليصير سببا لجذب قلوبهم وميل طباعهم إلى قبول الدين." (١)

"ليقف على الحقيقة، وظاهر كلام بعضهم أن الوقوف على كنه الروح غير ممكن فلا فرق عنده بين **الجوابين**. وفرق الخفاجي بأن بيان كنه الروح ممكن بخلاف كنه الذات الأقدس، وفي الكشف أن سبيل معرفة الروح إزالة الغشاء عن

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٩٢/٨

أبصار القلوب باجتلاء كحل الجواهر من كلام علام الغيوب فهو عند المكتحلين أجلى جلي وعند المشتغلين أخفى خفي، ويشكل على هذا ما أخرجه ابن أبي حاتم عن عبد الله بن بريدة قال: لقد قبض النبي صلى الله عليه وسلم وما يعلم الروح، ولعل عبد الله هذا يزعم أنها يمتنع العلم بها وإلا فلم يقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى علم كل شيء يمكن العلم به كما يدل عليه ما

أخرجه الإمام أحمد والترمذي وقال: حديث صحيح وسبيل البخاري عنه فقال: حديث حسن صحيح عن معاذ رضي الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إني قمت من الليل فصليت ما قدر لي فنعست في صلاتي حتى استثقلت فإذا أنا بربي عز وجل في أحسن صورة فقال: يا محمد فيم يختصم الملأ الأعلى قال: يا محمد فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: لا أدري رب قال: يا محمد فيم يختصم الملأ الأعلى قلت لا أدري رب قلت لا أدري رب فرأيته وضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين صدري وتجلى لي كل شيء وعرفت» الحديث (١)

و «رأيت» يعلم في الخبر السابق في بعض الكتب مضبوطا بالبناء للمفعول والروح مضبوطا بالرفع والإشكال على ذلك أوهن إلا أنه خلاف الظاهر.

ويفهم من كلام بعض متأخري الصوفية أنه يمتنع الوقوف على حقيقة الروح بل ذكر هذا البعض أن حقيقة جميع الأشياء لا يوقف عليها وهو مبني على ما لا يخفى عليك ورده أو قبوله مفوض إليك. ثم إن لي في هذا الوجه وقفة فإن الظاهر أن إطلاق عالم الأمر على الكائن من غير تحصل من مادة وتولد من أصل وإطلاق عالم الخلق على خلافه محض اصطلاح لا يعرف للعرب ولا يعرفونه، وفي الاستدلال عليه بقوله تعالى: ألا له الخلق والأمر [الأعراف:

٥٤] ما لا يخفى على منصف، هذا وذكر الإمام أن السؤال عن الروح يقع على وجوه كثيرة وليس في قوله تعالى: ويسئلونك عن الروح ما يدل على وجه منها إلا أن الجواب المذكور لا يليق إلا بوجهين منها الأول كونه سؤالا عن الماهية: والثاني كونه سؤالا عن القدم والحدوث، وحاصل الجواب على الأول أنها جوهر بسيط مجرد محدث بأمر الله تعالى وتكوينه وتأثيره إفادة الحياة للجسد ولا يلزم (٢) من عدم العلم بحقيقته المخصوصة فإن أكثر حقائق الأشياء ماهياتها مجهولة ولم يلزم من كونها مجهولة نفيها ويشير إليه وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ومبنى هذا أيضا الفرق بين عالم الأمر وعالم الخلق وقد سمعت ما فيه، وحاصل الجواب على الثاني أنه حادث حصل بفعل الله تعالى وتكوينه وإيجاده، وجعل قوله تعالى: وما أوتيتم من العلم إلا قليلا احتجاجا على الحدوث بمعنى أن الأرواح في مبدأ الفطرة تكون خالية عن العلوم والمعارف ثم يحصل فيها ذلك فلا تزال في تغير من حال إلى حال وهو من أمارات الحدوث، وأنت تعلم أن حمل السؤال على ما ذكر وجعل الجواب إخبارا بالحدوث مع عدم ملاءمته لحال السائلين لا يساعده التعرض لبيان قلة علمهم فإن ما سألوا عنه مما يفي به علمهم حينئذ وقد أخبر عنه وجعل ذلك احتجاجا على الحدوث من أعجب الحوادث كما لا يخفى على ذي روح والله تعالى أعلم.

وهاهنا أبحاث لا بأس بإيرادها: البحث الأول في شرح مذاهب الناس في حقيقة الإنسان، وظاهر كلام الإمام أن الاختلاف في حقيقته عين الاختلاف في حقيقة الروح، وفي القلب من ذلك ما فيه فذهب جمهور المتكلمين إلى أنه عبارة عن هذه

البنية المحسوسة والهيكل المجسم المحسوس وهو الذي يشير إليه الإنسان بقوله أنا وأبطل ذلك

---

(١) وشرح هذا الحديث الحافظ ابن رجب الحنبلي في رسالة وطبعناها والحمد لله.

(٢) قوله ولا يلزم إلخ كذا بخط مؤلفه وانظر.." [(١)]

"الفاعل موضوع للحال فالمتيقن أصل الدخول والمظنون الدخول حالا وفي مصحف عبد الله «ملاقوها» وكذلك قرأ الأعمش وابن غزوان عن طلحة، واختير جعلها تفسيرا لمخالفتها سواد المصحف، وعن علقمة أنه قرأ «ملافوها» بالفاء مشددة من لف الشيء ولم يجدوا عنها مصرفا أي مكانا ينصرفون إليها.

قال أبو كبير الهذلي:

أزهير هل عن شيبة بن مصرف ... أم لا خلود لباذل متكلف

فهو اسم مكان، وجوز أن يكون اسم زمان، وكذا جوز أبو البقاء وتبعه غيره أن يكون مصدرا أي انصرافا، وفي الدر المصون أنه سهو فإنه جعل مفعل بكسر العين مصدرا من صحيح مضارعه يفعل بالكسر وقد نصوا على أن مصدره مفتوح العين لا غير واسم زمانه ومكان مكسورها، نعم إن القول بأنه مصدر مقبول في قراءة زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما «مصرفا» بفتح الراء ولقد صرفنا كررنا وأوردنا على وجوه كثيرة من النظم في هذا القرآن الجليل الشأن للناس لمصلحتهم ومنفعتهم من كل مثل أي كل مثل على أن- من- سيف خطيب على رأي الأخفش والمجرور مفعول صرفنا أو مثلا من كل مثل على أن من أصلية والمفعول موصوف الجار والمجرور المحذوف، وقيل المفعول مضمون من كل مثل أي بعض كل جنس مثل، وأيا ما كان فالمراد من المثل إما معناه المشهور أو الصفة الغريبة التي هي في الحسن واستجلاب النفس كالمثل، والمراد أنه تعالى نوع ضرب الأمثال وذكر الصفات الغريبة وذكر من كل جنس محتاج إليه داع إلى الإيمان نافع لهم مثلا لا أنه سبحانه ذكر جميع أفراد الأمثال، وكأن في الآية حذفا أو هي على معنى ولقد فعلنا ذلك ليقبلوا فلم يفعلوا.

وكان الإنسان بحسب جبلته أكثر شيء جدلا أي أكثر الأشياء التي يتأتى منها الجدل، وهو كما قال الراغب وغيره المنازعة بمفاوضة القول، والأليق بالمقام أن يراد به هنا الخصومة بالباطل والمماراة وهو الأكثر في الاستعمال. وذكر غير واحد أنه مأخوذ من الجدل وهو الفتل والمجادلة الملاواة لأن كلا من المتجادلين يلتوي على صاحبه، وانتصابه على التمييز، والمعنى أن جدل الإنسان أكثر من جدل كل مجادل وعلل بسعة مضطربه فإنه بين أوج الملكية وحضيض البهيمية فليس له في جانبي التصاعد والتسفل مقام معلوم.

والظاهر أنه ليس المراد إنسانا معينا، وقيل المراد به النضر بن الحارث، وقيل ابن الزبعرى، وقال ابن السائب: أبي بن خلف وكان جداله في البعث حين أتي بعظم قد رم فقال: أيقدر الله تعالى على إعادة هذا وفته بيده؟ والأول أولى، ويؤيده ما

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ١٤٧/٨

أخرجه الشيخان وابن المنذر وابن أبي حاتم عن علي كرم الله تعالى وجهه «أن النبي صلى الله عليه وسلم طرقه وفاطمة ليلا فقال: ألا تصليان فقلت يا رسول الله إنما أنفسنا بيد الله تعالى إن شاء أن يبعثنا بعثنا فانصرف حين قلت ذلك ولم يرجع إلي شيئا ثم سمعته يضرب فخذه ويقول وكان الإنسان أكثر شيء جدلا

فإنه ظاهر في حمل الإنسان على العموم، ولا شبهة في صحة الحديث إلا أن فيه إشكالا يعرف بالتأمل، ولا يدفعه ما ذكره النووي حيث قال: المختار في معناه أنه صلى الله عليه وسلم تعجب من سرعة جوابه وعدم موافقته له على الاعتذار بهذا ولهذا ضرب فخذه، وقيل قال صلى الله عليه وسلم ذلك تسليما لعذرهما وإنه لا عتب اه فتأمل وما منع الناس قال ابن عطية وغيره: المراد بهم كفار قريش الذين حكيت أباطيلهم، وما نافية.

وزعم بعضهم وهو من الغرابة بمكان أنها استفهامية أي أي شيء منعهم أن يؤمنوا أي من إيمانهم بالله تعالى وترك ما هم فيه من الإشراك إذ جاءهم الهدى أي القرآن العظيم الهادي إلى الإيمان بما فيه من فنون المعاني الموجبة له أو الرسول صلى الله عليه وسلم، وإطلاق الهدى على كل للمبالغة ويستغفروا ربهم بالتوبة عما فرط منهم من أنواع الذنوب التي من جملتها مجادلتهم الحق بالباطل، وفائدة ذكر هذا بعد الإيمان التعميم على ما قيل.." (١)

"هذا ولا يخفى على من له أدنى ذوق بأساليب الكلام ما راعاه موسى عليه السلام في سوق كلامه على علو مقامه من غاية التواضع مع الخضر عليه السلام ونهاية الأدب واللطف، وقد عد الإمام من ذلك أنواعا كثيرة أوصلها إلى اثني عشر نوعا إن أردتها فارجع إلى تفسيره. وسيأتي إن شاء الله عز وجل ما تدل عليه هذه الآية في سرد ما تدل عليه آيات القصة بأسرها مما ذكر في كتب الحديث وغيرها.

قال أي الخضر لموسى عليهما السلام إنك لن تستطيع معي صبرا نفي لأن يصبر معه على أبلغ وجه حيث جيء بإن المفيدة للتأكيد وبلن ونفيها آكد من نفي غيرها، وعدل عن لن تصبر إلى لن تستطيع المفيد لنفي الصبر بطريق برهاني لأن الاستطاعة مما يتوقف عليه الفعل فيلزم من نفيه نفيه، ونكر صبرا في سياق النفي وذلك يفيد العموم أي لا تصبر معي أصلا شيئا من الصبر، وعلل ذلك بقوله:

وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا إيذانا بأنه عليه السلام يتولى أمورا خفية المراد منكرة الظواهر والرجل الصالح لا سيما صاحب الشريعة لا يتمالك أن يشمئز عند مشاهدتها وكأنه علم مع ذلك حدة موسى عليه السلام ومزيد غيرته التي أوصلته إلى أن أخذ برأس أخيه يجره، ونصب خبرا على التمييز المحول عن الفاعل والأصل ما لم يحط به خبرك، وهو من خبر الثلاثي من باب نصر وعلم ومعناه عرف، وجوز أن يكون مصدرا وناصبه تحط لأنه يلاقيه في المعنى لأن الإحاطة تطلق إطلاقا شائعا على المعرفة فكأنه قيل لم تخبره خبرا وقرأ الحسن وابن هرمز «خبرا» بضم الباء. واستدلوا بالآية كما قال الإمام وغيره على أن الاستطاعة لا تحصل قبل الفعل قالوا: لو كانت الاستطاعة حاصلة قبل حصول الفعل لكانت الاستطاعة على الصبر حاصلة قبل حصول الصبر فيكون نفيها كذبا وهو باطل فتعين أن لا تكون قبل الفعل. وأجاب الجبائي بأن المراد من هذا القول أنه يثقل عليك الصبر كما يقال في العرف إن فلانا لا يستطيع أن يرى فلانا وأن يجالسه إذا كان يثقل عليه

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢٨٣/٨

ذلك. وتعقبه الإمام بأنه عدول عن الظاهر وأيد الاستدلال بما أيد، والإنصاف أن الاستدلال بها على ما ذكر غير ظاهر لأن المراد ليس إلا نفي الصبر بنفي ما يتوقف هو عليه أعني الاستطاعة وهذا حاصل سواء كانت حاصلة قبل أو مقارنة، ثم إن القول بأن الاستطاعة قبل الفعل ليس خاصا بالمعتزلة بل المفهوم من كلام الشيخ إبراهيم الكوراني أنه مذهب السلف أيضا وتحقيق ذلك في محله قال موسى عليه السلام ستجدني إن شاء الله صابرا معك غير معترض عليك ولا أعصي لك أمرا عطف على صابرا والفعل يعطف على المفرد المشتق كما في قوله تعالى: صافات ويقبضن [الملك: ١٩] بتأويل أحدهما بالآخر، والأولى فيما نحن فيه التأويل في جانب المعطوف أي ستجدني صابرا وغير عاص، وفي وعد هذا الوجدان من المبالغة ما ليس في الوعد بنفس الصبر وترك العصيان أو على ستجدني والجملة على الأول في محل نصب لأنها معطوفة على المفعول الثاني للوجدان، وعلى الثاني لا محل لها من الإعراب على ما في الكشاف. واستشكل بأن الظاهر أن محلها النصب أيضا لتقدم القول. وأجيب بأن مقول القول هو مجموع المعطوف والمعطوف عليه فلا يكون لأجزائه محل باعتبار الأصل، وقيل: مراد الزمخشري بيان حال العطف في القول المحكي عن موسى عليه السلام، وقيل: مراده أنه ليس مؤولا بمفرد كما في الأول، وقيل: إنه مبني على أن مقول القول محذوف وهذه الجملة مفسرة له، والظاهر الجواب الأول، وأول الوجهين في العطف هو الأولى لما عرفت ولظهور تعلق المعطوف بالاستثناء عليه. وذكر المشيئة إن كان للتعليق فلا إشكال في عدم تحقق ما وعد به.

ولا يقال: إنه عليه السلام أخلف وعده وإن كان للتيمن، فإن قلنا: إن الوعد كالوعيد إنشاء لا يحتمل الصدق والكذب أو أنه مقيد بقيد يعلم بقرينة المقام كأن أردت أو إن لم يمنع مانع شرعي أو غيره فكذلك لا إشكال، وإن قلنا: إنه خبر وإنه ليس على نية التقييد جاء الإشكال ظاهرا فإن الخلف حينئذ كذب وهو غير لائق مقام النبوة لمنافاته." (١)

"ما قاله الإمام الغزالي في الاحياء وهو أن علم الآخرة قسمان علم مكاشفة وعلم معاملة أما علم المكاشفة فهو علم الباطن وهو غاية العلوم وهو علم الصديقين والمقربين وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة وينكشف بذلك ما كان يسمع من قبل أسمائها ويتوهم لها معان مجملة غير متضحة فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة بذات الله تعالى وبصفاته التامات و بأفعاله وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة انتهى.

لأن المراد أن ذلك من علم الباطن الذي هو علم الحقيقة وهذا البعض لا يمكن أن يخلو منه نبي كيف ورتبة الصديقين دون رتبة الأنبياء عليهم السلام كما قرروه في آية فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين [النساء: ٦٩] ومما ذكرنا من عدم المخالفة بين الشريعة والحقيقة يعلم ما في كلام البلقيني في دفع ما استشكله من قول الخضر لموسى عليهما السلام: «إني على علم» الحديث

السابق حيث زعم أنه يدل بظاهره على امتناع تعليم العلمين معا مع أنه لا يمتنع، وأجاب بأن علم الكشوف والحقائق ينافي علم الظاهر فلا ينبغي للعالم الحاكم بالظاهر أن يعلم الحقائق للتنافي وكذا لا ينبغي للعالم بالحقيقة أن يعلم العلم الظاهر الذي ليس مكلفا به وينافي ما عنده عن الحقيقة، ولعمري لقد أخطأ فيما قال وبالحق تعرف الرجال وكأنه لم يعتمد عليه فأردفه

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣١٤/٨

بجواب آخر هو خلاف الظاهر.

وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى شيء من ذلك والاستشكال من ضعف النظر، ثم إن قصة الخضر عليه السلام لا تصلح حجة لمن يزعم المخالفة بين العلمين فإن أعظم ما يشكل فيها قتل الغلام لكونه طبع كافرا وخشي من بقائه حيا ارتداد أبويه وذلك أيضا شريعة لكنها مخصوصة به عليه السلام لأنه كما قال العلامة السبكي: أوحي إليه أن يعمل بالباطن وخلاف الظاهر الموافق للحكمة فلا إشكال فيه وإن علم من شريعتنا أنه لا يجوز لأحد كائنا من كان قتل صغير لا سيما بين أبوين مؤمنين وكيف يجوز قتله بسبب لم يحصل والمولود لا يوصف بكفر حقيقي ولا إيمان حقيقي واتفاق الشرائع في الأحكام مما لم يذهب إليه أحد من الأنام فضلا عن العلماء الأعلام وهذا ظاهر على القول بنبوته، وأما على القول بولايته فيقال: إن عمل الولي بالإلهام كان إذ ذاك شرعا أو كما قيل إنه أمر بذلك على يد نبي غير موسى عليه السلام، وأما إقامة الجدار بلا أجر فلا إشكال فيها لأنها إحسان وغاية ما يتخيل أنه للمسيء فليكن كذلك ولا ضير فإنه من مكارم الأخلاق، وأما خرق السفينة لتسلم من غصب الظالم فقد قالوا: إنه مما لا بأس به حتى قال العز بن عبد السلام: إنه إذا كان تحت يد الإنسان مال يتيم أو سفيه أو مجنون وخاف عليه أن يأخذه ظالم يجب عليه تعييبه لأجل حفظه وكان القول قول من عيب مال اليتيم ونحوه إذ نازعه اليتيم ونحوه بعد الرشد ونحوه في أنه فعله لحفظه على الأوجه كما قاله القاضي زكريا في شرح الروض قبيل باب الوديعة.

ونظير ذلك ما لو كان تحت يده مال يتيم مثلا وعلم أنه لو لم يبذل منه شيئا لقاض سوء لانتزعه منه وسلمه لبعض الخونة وأدى ذلك إلى ذهابه فإنه يجب عليه أن يدفع إليه شيئا ويتحرى في أقل ما يمكن إرضاؤه به ويكون القول قوله أيضا، وقال بعضهم: قصارى ما تدل عليه القصة ثبوت العلم الباطن وهو مسلم لكن إطلاق الباطن عليه إضافي كما تقدم، وكان في قوله صلى الله عليه وسلم «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعرفه إلا العلماء بالله تعالى فإذا قالوه لا ينكره إلا أهل الغرة بالله تعالى»

إشارة إلى ذلك، والمراد بأهل الغرة علماء الظاهر الذين لم يؤتوا ذلك، وبعض مثبتيه يستدلون بقول أبي هريرة: حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين من العلم فأما أحدهما فبثثته وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم، واستدل به أيضا على المخالفة بين العلمين.

وأنت تعلم أنه يحتمل أن يكون أراد بالآخر الذي لو بثه لقتل علم الفتن وما وقع من بني أمية وذم النبي صلى الله عليه وسلم." (١)

"تكلف في الإضافة فيه كالشجر الملتف ونحوه، وظاهر بيت حسان وبيت أمية شاهد على أن للفردوس معنى غير ما جاء في الآثار فليتدبر. واعلم أنه استشكل أيضا ما جاء من أمر السائل بسؤال الفردوس لنفسه مع كونه أعلى الجنة بخبر أحمد عن أبي هريرة مرفوعا «إذا صليتم علي فاسألوا الله تعالى لي الوسيلة أعلى درجة في الجنة لا ينالها إلا رجل واحد وأرجو أن أكون أنا هو»

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٤٣/٨

وأجيب بأنه لا مانع من انقسام الدرجة الواحدة إلى درجات بعضها أعلى من بعض وتكون الوسيلة عبارة عن أعلى درجات الفردوس التي هي أعلى درجات الجنان، ونظير ذلك ما قيل في حد الإعجاز فتذكر، وقيل المراد من الدرجة في حديث الوسيلة درجة المكانة لا المكان بخلافها فيما تقدم فلا **إشكال**، والجار والمجرور متعلق بمحذوف على أنه حال من قوله تعالى نزلا أو على أنه بيان كما في سعيا لك وخبر كان في الوجهين نزلا أو على أنه الخبر ونزلا من حال من جنات فإن جعل بمعنى ما يهيأ للنازل فالمعنى كانت لهم ثمار جنات الفردوس نزلا أو جعلت نفس الجنات نزلا مبالغة في الإكرام وفيه إيذان بأنها عند ما أعد الله تعالى لهم على لسان النبوة من

قوله تعالى «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»

بمنزلة النزل بالنسبة إلى الضيافة، وإن جعلت بمعنى المنزل فالمعنى ظاهر خالدين فيها نصب على الحالية وهي مقدرة عند البعض وحقق أنها حال مقارنة والمعتبر في المقارنة زمان الحكم وهو كونهم في الجنة وهم بعد حصولهم فيها مقارنون له إذ لا آخر له فتأمل ولا تغفل لا يبغون عنها حولا هو- كما قال ابن عيسى وغيره- مصدر كالعوج والصغر والعود في قوله:

عادني حبها عودا أي لا يطلبون عنها تحولا إذ لا يتصور أن يكون شيء أعز عندهم وأرفع منها حتى تنازعهم إليه أنفسهم وتطمح عنه أبصارهم وإن تفاوتت درجاتهم، والحاصل أن المراد من عدم طلب التحول عنها كونها أطيب المنازل وأعلاها، وقال ابن عطية: كأنه اسم جمع وكأن واحده حوالة ولا يخفى بعده، وقال الزجاج عن قوم: هو بمعنى الحيلة في التنقل وهو ضعيف متكلف، وجوز أن يراد نفي التحول والانتقال على أن يكون تأكيدا للخلود لأن عدم طلب الانتقال مستلزم للخلود فيؤكده أو لأن الكلام على حد ولا ترى الضب بها ينجحر أي لا يتحولون عنها فيبغوه، وقيل في وجه التأكيد: إنهم إذا لم يريدوا الانتقال لا ينتقلون لعدم الإكراه فيها وعدم إرادة النقلة عنها فلم يبق إلا الخلود إذ لا واسطة بينهما كما قيل، والجملة حال من صاحب خالدين أو من ضميره فيه فتكون حالا متداخلة، وفيها إيذان بأن الخلود لا يورثهم مللا قل لو كان البحر أي جنس البحر مدادا هو في الأصل اسم لكل ما يمد به الشيء واختص في العرف لما تمد به الدواة من الحبر لكلمات ربي أي معدا لكتابة كلماته تعالى، والمراد بها كما روي عن قتادة معلوماته سبحانه وحكمته عز وجل لنفد البحر مع كثرته ولم يبق منه شيء لتناهيه قبل أن تنفد كلمات ربي لعدم تناهيها ولو جئنا بمثله مددا عونا وزيادة لأن مجموع المتناهيين متناه بل جميع ما يدخل في الوجود على التعاقب أو الاجتماع متناه ببرهان التطبيق وغيره من البراهين، وهذا كلام من جهته تعالى شأنه غير داخل في الكلام الملقن جيء به لتحقيق مضمونه وتصديق مدلوله على أتم وجه، والواو لعطف الجملة على نظيرتها المستأنفة المقابلة لها المحذوفة لدلالة المذكور عليها دلالة واضحة أي لنفد البحر قبل أن تنفد كلماته تعالى لو لم نجيء بمثله مددا ولو جئنا بمثله مددا، والكلام في **جواب** لو مشهور وليس قوله تعالى قبل أن تنفد للدلالة على أن ثم نفادا في الجملة محققا أو مقدرا لأن المراد منه لنفد البحر وهي باقية إلا أنه عدل إلى المنزل لفائدة المزاوجة وإن ما لا ينفد عند العقول العامية ينفد دون نفادها وكلما فرضت من المد فكذلك والمثل للجنس شائع على أمثال كثيرة تفرض كل." (١)

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٧١/٨

"هون عليك فإن الأمور ... بكف الإله مقاديرها

اسما كما في قوله:

غدت من عليه بعد ماتم ظمؤها وجعل الجار والمجرور هنا متعلقا بمحذوف أي أعني إليك ما قالوا في سقيا لك ونحوه مما جيء به للتبيين.

وأنت تعلم أنهم قالوا بمجيء إلى للتبيين لكن قال ابن مالك. وكذا صاحب القاموس: إنها المبينة لفاعلية مجرورها بعد ما يفيد حبا أو بغضا من فعل تعجب أو اسم تفضيل وما هنا ليس كذلك. وقال في الإتقان: حكى ابن عصفور في شرح أبيات الإيضاح عن ابن الأنباري أن إلى تستعمل اسما فيقال: انصرفت من إليك كما يقال غدوت من عليه وخرج عليه من القرآن وهزي إليك وبه يندفع إشكال أبي حيان فيه انتهى.

وكان عليه أن يبين ما معناها على القول بالاسمية، ولعلها حينئذ بمعنى عند فقد صرح بمجيئها بهذا المعنى في القاموس وأنشد:

أم لا سبيل إلى الشباب وذكره ... أشهى إلي من الرحيق السلسل

لكن لا يحلو هذا المعنى في الآية، ومثله ما قيل إنها في ذلك اسم فعل، ثم إن حكاية استعمالها اسما إذا صحت تقدح في قول أبي حيان: لا يمكن أن يدعى أن إلى نكون اسما لإجماع النحاة على حرفيتها. ولعله أراد إجماع من يعتد به منهم في نظره. والذي أميل إليه في دفع الإشكال أن الفعل مضمن معنى الميل والجار والمجرور متعلق به لا بالفعل الرافع للضمير وهو مغزى بعيد لا ينبغي أن يسارع إليه بالاعتراض على أن في القلب من عدم صحة نحو هذا التركيب للقاعدة المذكورة شيئا لكثرة مجيء ذلك في كلامهم. ومنه قوله تعالى: أمسك عليك زوجك [الأحزاب: ٣٧] والبيت المار آنفا. وقول الشاعر:

دع عنك نهبا صيح في حجراته ... ولكن حديثا ما حديث الرواعل

وقولهم: اذهب إليك وسر عنك إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع. وتأويل جميع ما جاء لا يخلو عن تكلف فتأمل وأنصف، ثم الفعل هنا منزل منزلة اللازم كما في قول ذي الرمة:

فإن تعتذر بالمحل من ذي ضروعها ... إلى الضيف يجرح في عراقيبها نصلي

فلذا عدي بالباء أي افعلي الهز بجذع النخلة فالباء للآلة كما في كتبت بالقلم. وقيل هو متعد والمفعول محذوف والكلام على تقدير مضاف أي هزي الثمرة بهز جذع النخلة ولا يخفى ما فيه من التكلف وأن هز الثمرة لا يخلو من ركاكة، وعن المبرد أن مفعوله رطبا الآتي والكلام من باب التنازع. وتعقب بأن الهز على الرطب لا يقع إلا تبعا فجعله أصلا وجعل الأصل تبعا حيث أدخل عليه الباء للاستعانة غير ملائم مع ما فيه من الفصل بجواب الأمر بينه وبين مفعوله ويكون فيه أعمال الأول وهو ضعيف لا سيما في هذا المقام.

وما ذكر من التعكيس وارد على ما فيه التكلف وهو ظاهر، وما قيل من أن الهز وإن وقع بالأصالة على الجذع لكن المقصود منه الثمرة فلهذه النكتة المناسبة جعلت أصلا لأن هز الثمرة ثمرة الهز لا يدفع الركاكة التي ذكرناها مع أن المفيد لذلك ما يذكر في جواب الأمر. وجعل بعضهم بجذع النخلة في موضع الحال على تقدير جعل المفعول رطبا أو الثمرة أي كائنة أو

كائنا بجذع النخلة وفيه ثمرة ما لا تسمن ولا تغني، وقيل الباء مزيدة للتأكيد مثلها في قوله تعالى: ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة [البقرة: ١٩٥] وقول الشاعر:." (١)

"أن يكون هارون مطلقا على نسله كهاشم وتميم، والمراد بالأخت أنها واحدة منهم كما يقال أخا العرب وهو المروي عن السدي.

ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا تقرير لكون ما جاءت به فريا أو تنبيه على أن ارتكاب الفواحش من أولاد الصالحين أفحش وفيه دليل على أن الفروع غالبا تكون زاكية إذا زكت الأصول وينكر عليها إذا جاءت بضد ذلك. وقرأ عمر بن لجا التيمي الشاعر الذي كان يهاجي جريرا: ما كان أباك امرؤ سوء. بجعل الخبر المعرفة والاسم النكرة. وحسن ذلك قليلا وجود مسوغ الابتداء فيها وهو الإضافة.

فأشارت إليه أي إلى عيسى عليه السلام أن كلموه. قال شيخ الإسلام: والظاهر أنها بينت حينئذ نذرها وأنها بمعزل من محاورة الإنس حسبما أمرت ففيه دلالة على أن المأمور به بيان نذرها بالإشارة لا بالعبارة والجمع بينهما مما لا عهد به قالوا منكرين لجوابها، وفي بعض الآثار أنها لما أشارت إليه أن كلموه قالوا: استخفافها بنا أشد من زناها وحاشاها ثم قالوا: كيف نكلم من كان في المهد صبيا قال قتادة: المهد حجر أمه، وقال عكرمة:

المرباة أي المرجحة، وقيل: سريره. وقيل: المكان الذي يستقر عليه. واستشكلت الآية بأن كل من يكلمه الناس كان في المهد صبيا قبل زمان تكليمه فلا يكون محلا للتعجب والإنكار.

وأجاب الزمخشري عن ذلك بوجهين، الأول أن كان الإيقاع مضمون لجملة في زمان ماض مبهم يصلح لقريبه وبعيده وهو هاهنا لقريبه خاصة والدال عليه أن الكلام مسوق للتعجب فيكون المعنى كيف نكلم من كان بالأمس وقريبا منه. من هذا الوقت في المهد وغرضهم من ذلك استمرار حال الصبي به لم يبرح بعد عنه ولو قيل: من هو في المهد لم يكن فيه تلك الوكادة من حيث السابق كالشاهد على ذلك، ومن على هذا موصولة يراد بها عيسى عليه السلام. الثاني أن يكون نكلم حكاية حال ماضية ومن موصوفة، والمعنى كيف نكلم الموصوفين بأنهم في المهد أي ما كلمناهم إلى الآن حتى نكلم هذا، وفي العدول عن الماضي إلى الحال إفادة التصوير والاستمرار. وهذا كما في الكشف وجه حسن ملائم.

وقال أبو عبيدة: كان زائدة لمجرد التأكيد من غير دلالة على الزمان وصبيا حال مؤكدة والعامل فيها الاستقرار، فقول ابن الأنباري إن كان نصبت هنا الخبر والزائدة لا تنصبه ليس بشيء، والمعنى كيف نكلم من هو في المهد الآن حال كونه صبيا، وعلى قول من قال: إن كان الزائدة لا تدل على حدث لكنها تدل على زمان ماض مقيد به ما زيدت فيه كالسيرافي لا يندفع الإشكال بالقول بزيادتها.

وقال الزجاج: الأجود أن تكون من شرطية لا موصولة ولا موصوفة أي من كان في المهد فكيف نكلمه وهذا كما يقال كيف أعظ من لا يعمل بموعظتي والماضي بمعنى المستقبل في باب الجزاء فلا إشكال في ذلك، ولا يخفى بعده قال استئناف مبني على سؤال نشأ من سياق النظم الكريم كأنه قيل فماذا كان بعد ذلك؟ فقيل: قال عيسى عليه السلام إني عبد الله

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٤٠٢/٨

روي أنه عليه السلام كان يرضع فلما سمع ما قالوا ترك الرضاع وأقبل عليهم بوجهه واتكأ على يساره وأشار بسبابته فقال ما قال، وقيل إن زكريا عليه السلام أقبل عليه يستنطقه فقال ذلك وذكر عبوديته لله تعالى أولا لأن الاعتراف بذلك على ما قيل أول مقامات السالكين. وفيه رد على من يزعم ربوبيته، وفي جيع ما قال تنبيه على براءة أمه لدلالته على الاصطفاء والله سبحانه أجل من أن يصطفي ولد الزنا وذلك من المسلمات عندهم، وفيه من إجلال أمه عليهما السلام ما ليس في التصريح، وقيل لأنه تعالى لا يخص بولد موصوف بما ذكر إلا مبرأة مصطفاة.." (١)

"وخبر وإلى ذلك ذهب علي بن عيسى وفيه أن هذا الإلغاء لم ير في غير هذا الموضع وهو محل النزاع وبحث اللام فيه بحاله. والخامس: وهو أجود الوجوه وأوجهها. واختاره أبو حيان وابن مالك والأخفش وأبو علي الفارسي وجماعة أنها الناصبة واسم الإشارة اسمها: واللام لام الابتداء و «ساحران» خبرها ومجيء اسم الإشارة بالألف مع أنه منصوب جار على لغة بعض العرب من إجراء المثنى بالألف دائما قال شاعرهم:

واها لريا ثم واها واها ... يا ليت عيناها لنا وفاها

وموضع الخلخال من رجلاها ... بثمن نرضي به أباها

وقال الآخر:

وأطرق إطراق الشجاع ولو يرى ... مساغا لنا باه الشجاع لصمما

وقالوا: ضربته بين أذناه ومن يشتري الخفان وهي لغة لكنانة حكى ذلك أبو الخطاب ولبني الحارث بن كعب وخثعم وزبيد وأهل تلك الناحية حكى ذلك الكسائي ولبني العنبر وبني الهيجم ومراد وعذرة وقال أبو زيد: سمعت من العرب من يقلب كل ياء ينفتح ما قبلها ألفا، وابن الحاجب يقول:

إن هذان مبني لدلالته على معنى الإشارة: وإن قول الأكثرين هذين جرا ونصبا ليس إعرابا أيضا.

قال ابن هشام: وعلى هذا فقراءة هذان أقيس إذ الأصل في المبنى أن لا تختلف صيغته مع أن فيها مناسبة لألف «ساحران» اه. وأما الخبر السابق عن عائشة فقد أجاب عنه ابن أشته وتبعه ابن جبارة في شرح الرائية بأن قولها: اخطؤوا على معنى أخطؤوا في اختيار الأولى من الأحرف السبعة لجمع الناس عليه لا أن الذي كتبوا من ذلك خطأ لا يجوز فإن ما لا يجوز من كل شيء مردود بالإجماع وإن طالت مدة وقوعه وبنحو هذا يجاب عن أخبار رويت عنها أيضا.

وعن ابن عباس في هذا الباب تشكل ظواهرها. ثم أخرج عن إبراهيم النخعي أنه قال: إن هذان لساحران وإن هذين لساحران سواء لعلهم كتبوا الألف مكان الياء يعني أنه من إبدال حرف في الكتابة بحرف كما وقع في صلاة وزكاة وحياة. ويرد على هذا أنه إنما يحسن لو كانت القراءة بالياء في ذلك. ثم أنت تعلم أن **الجواب** المذكور لا يحسم مادة **الإشكال** لبقاء تسمية عروة ذلك في السؤال لحنا اللهم إلا أن يقال: أراد باللحن اللغة كما قال ذلك ابن اشته في قوله ابن جبير المروي عنه بطرق في والمقيمين الصلاة [النساء: ١٦٢] هو لحن من الكاتب أو يقال: أراد به اللحن بحسب بادىء الرأي

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٨/٤٠٧

وابن الأنباري جنح إلى تضعيف الروايات في هذا الباب ومعارضتها بروايات أخر عن ابن عباس. وغيره تدل على ثبوت الأحرف التي قيل فيها ما قيل في القراءة. ولعل الخبر الساق الذي ذكر أنه صحيح الإسناد على شرط الشيخين داخل في ذلك لكن قال الجلال السيوطي: إن **الجواب** الأول الذي ذكره ابن اشته أولى وأقعد. وقال العلاء فيما أخرجه ابن الأنباري وغيره عن عكرمة قال: لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان فوجد فيها حروفا من اللحن فقال: لا تغيروها فإن العرب ستغيرها أو قال: ستقرؤها بألسنتها لو كان الكاتب من ثقيف والمملى من هذيل لم توجد فيه هذه الحروف إن ذلك لا يصح عن عثمان فإن إسناده ضعيف مضطرب منقطع.

والذي أجنح أنا إليه والعاصم هو الله تعالى تضعيف جميع ما ورد مما فيه طعن بالمتواتر ولم يقبل تأويلا ينشرح له الصدر ويقبله الذوق وإن صححه من صححه. والطعن في الرواة أهون بكثير من الطعن بالأئمة الذين تلقوا القرآن العظيم الذي وصل إلينا بالتواتر من النبي صلى الله عليه وسلم ولم يألوا جهدا في إتقانه وحفظه.

وقد ذكر أهل المصطلح أن مما يدرك به وضع الخبر ما يؤخذ من حال المروي كأن يكون مناقضا لنص القرآن أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعي أو صريح العقل حيث لا يقبل شيء من ذلك التأويل أو لم يحتمل سقوط شيء." (١)

"يدعوا لمن ضره أقرب من نفعه استئناف يبين مآل دعائه وعبادته غير الله تعالى ويقرر كون ذلك ضلالا بعيدا مع إزاحة ما عسى أن يتوهم من نفي الضرر عن معبوده بطريق المباشرة ونفيه عنه بطريق التسبب أيضا فالدعاء هنا بمعنى القول كما في قول عنترة:

يدعون عنتر والرماح كأنها ... أشطان بئر في لبان الأدهم

واللام داخلة في الجملة الواقعة مقولا له وهي لام الابتداء ومن مبتدأ وضره أقرب مبتدأ وخبر والجملة صلة له، وقوله تعالى: لبئس المولى ولبئس العشير **جواب** قسم مقدر واللام فيه **جوابية** وجملة القسم **وجوابه** خبر (من) أي يقول الكافر يوم القيامة برفع صوت وصراخ حين يرى تضرره بمعبوده ودخوله النار بسببه ولا يرى منه أثرا مما كان يتوقعه منه من النفع لمن ضره أقرب تحققا من نفعه: والله لبئس الذي يتخذ ناصرا ولبئس الذي يعاشر ويخالط فكيف بما هو ضرر محض عار عن النفع بالكلية، وفي هذا من المبالغة في تقبيح حال الصنم والإمعان في ذمه ما لا يخفى، وهو سر إيثار من على ما وإيراد صيغة التفضيل، وهذا الوجه من الإعراب اختاره السجاوندي والمعنى عليه مما لا **إشكال** فيه.

وقد ذهب إليه أيضا جار الله، جوز أن يكون يدعوا هنا إعادة ليدعو السابق تأكيدا له وتمهيدا لما بعد من بيان سوء حال معبوده إثر بيان سوء حال عبادته بقوله تعالى: ذلك هو الضلال البعيد كأنه قيل من جهته سبحانه بعد ذكر عبادة الكافر ما لا يضره ولا ينفعه يدعو ذلك ثم قيل لمن ضره بكونه معبودا أقرب من نفعه بكونه شفيعا والله لبئس المولى إلخ، ولا تناقض عليه أيضا إذا الضر المنفي ما يكون بطريق المباشرة والمثبت ما يكون بطريق التسبب، وكذا النفع المنفي هو الواقعي والمثبت هو التوقعي، قيل ولهذا الإثبات عبر بمن فإن الضر والنفع من شأنهما أن يصدرا عن العقلاء، وفي إرشاد العقل السليم أن يراد كلمة من وصيغة التفضيل على تقدير أن يكون ذلك إخبارا من جهته سبحانه عن سوء حال معبود الكفرة

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٨/٥٣٥

للتهكم به. ولا مانع عندي أن يكون ذلك كما في التقدير الأول للمبالغة في تقبيح حال الصنم والإمعان في ذمه.
واعترض ابن هشام على هذا الوجه بأن فيه دعوى خلاف الأصل مرتين إذ الأصل عدم التوكيد والأصل أن لا يفصل المؤكد عن توكيده ولا سيما في التوكيد اللفظي، وقال الأخفش: إن يدعوا بمعنى يقول واللام للابتداء ومن موصول مبتدأ صلته الجملة بعده وخبره محذوف تقديره إله أو إلهي، والجملة محكية بالقول. واعترض بأنه فاسد المعنى لأن هذا القول من الكافر إنما يكون في الدنيا وهو لا يعتقد فيها أن الأوثان ضرها أقرب من نفعها.
وأجيب بأن المراد إنكار قولهم بألوهية الأوثان إلا أن الله تعالى عبر عنها بما ذكر للتهكم. نعم الأولى أن يقدر الخبر مولى لأن قوله تعالى: لبئس المولى ولبئس العشير أدل عليه، ومع هذا لا يخفى بعد هذا الوجه، وقيل:
يدعوا مضمن معنى يزعم وهي ملحقة بأفعال القلوب لكون الزعم قولا مع اعتقاد. واللام ابتدائية معلقة للفعل ومن مبتدأ وخبرها محذوف كما في الوجه السابق، والجملة في محل نصب بيدعو، وإلى هذا الوجه أشار الفارسي ولا يخفى عليك ما فيه.
وقال الفراء: إن اللام دخلت في غير موضعها والتقدير يدعو من لضره أقرب من نفعه فمن في محل نصب بيدعو. وتعقبه أبو حيان وغيره بأنه بعيد لأن ما في صلة الموصول لا يتقدم على الموصول، وقال ابن الحاجب: قيل اللام زائدة للتوكيد ومن مفعول يدعو وليس بشيء لأن اللام المفتوحة لا تزاد بين الفعل ومفعوله لكن قوي القول بالزيادة هنا بقراءة عبد الله يدعوا من ضره بإسقاط اللام، وقيل يدعوا بمعنى يسمي (ومن) مفعوله الأول." (١)
"واستدل الملا صدرا على نفي الأجزاء العقلية له تعالى بأن حقيقته سبحانه آنية محضة ووجود بحت فلو كان له عز وجل جنس وفصل لكان جنسه مفتقرا إلى الفصل لا في مفهومه ومعناه بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فحينئذ يقال: ذلك الجنس لا يخلو إما أن يكون وجودا محضا أو ماهية غير الوجود، فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضنا فصلا ليس بفصل إذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا إنما يتصور إذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود، وعلى الثاني يلزم أن يكون الواجب تعالى ذا ماهية وقد حقق أن نفس الوجود حقيقته بلا شمول، وأيضا لو كان له تعالى جنس لكان مندرجا تحت مقولة الجوهر وكان أحد الأنواع الجوهرية فيكون مشاركا لسائرها في الجنس وقد برهن على إمكانها وحقق أن إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لإمكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس أي مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فإذا يلزم من ذلك إمكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا، ومبنى هذا أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت وهو مما ذهب الحكماء وأجلة من المحققين، وليس المراد من هذا الوجود المعنى المصدري الذي لا يجهله أحد فإنه مما لا شك في استحالة كونه حقيقة الواجب سبحانه بل هو بمعنى مبدأ الآثار على ما حققه الجلال الدواني وأطال الكلام فيه في حواشيه على شرح التجريد وفي شرحه للهياكل النورية وفي غيرهما من رسائله، وللملا صدرا (١) في هذا المقام والبحث في كلام الجلال كلام طويل عريض وقد حقق الكلام بطرز آخر يطلب من كتابه الأسفار بيد أنا نذكر هنا من كلامه سؤالا وجوابا يتعلقان فيما نحن فيه فنقول:

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٩/١٢٠

قال فإن قلت: كيف يكون ذات الباري سبحانه عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور وذات الباري مجهول الكنه؟ قلت: قد مر أن شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع ضعف قوة الإدراك وضعف الوجود هاهنا صار منشأين لاحتجابه تعالى عنا وإلا فذاته تعالى في غاية الإشراق والإنارة، فإن رجعت وقلت: إن كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخلو إما أن يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر أو يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه تعالى مفهوم الشيء، وعلى الأول إما أن يكون المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات أو معنى آخر والأول ظاهر الفساد والثاني يقتضي أن يكون حقيقته تعالى غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير أنك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما إذا سمي إنسان بالوجود ومن البين أنه لا أثر لهذه التسمية في الأحكام وأن هذا القسم راجع إلى الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم أن يكون الواجب تعالى ذا ماهية وقد برهن أن كل ذي ماهية معلول، وعن الثاني وهو أن يصدق عليه تعالى صدقا عرضيا فلا يخفى أن ذلك لا يغنيه عن السبب بل يستدعي أن يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم فأقول: منشأ هذا الإشكال حسبان أن معنى كون هذا العام المشترك عرضيا أن للمعروض من موجودية وللعارض موجودية أخرى كالماشي بالنسبة إلى الحيوان والضاحك بالقياس إلى الإنسان وليس كذلك بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته إليها نسبة الإنسانية إلى الإنسان والحيوانية إلى الحيوان فكما أن مفهوم الإنسانية صح أن يقال: إنها عين الإنسان لأنها مرآة لملاحظته وحكاية عن جهته صح أن يقال: إنها غيره لأنها أمر نسبي والإنسان ماهية جوهرية، وبالجملة الوجود ليس كالإمكان حتى لا يكون بإزائه شيء يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كالسواد الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي أعني الأسودية وقد يراد به ما يكون الشيء أسود أعني الكيفية المخصوصة فكما أن السواد

---

(١) ويسمى صدر الدين الشيرازي وهو غير صدر الدين الشيرازي معاصر الملا جلال اه منه.." [1]

"عدا الأخوين وليس ذلك تكريرا لما وصفهم به أولا من الخشوع في جنس الصلاة للمغايرة التامة بين ما هنا وما هناك كما لا يخفى.

وفي تصدير الأوصاف وختمها بأمر الصلاة تعظيم لشأنها، وتقديم الخشوع للاهتمام به فإن الصلاة بدونه كلا صلاة بالإجماع وقد قالوا: صلاة بلا خشوع جسد بلا روح، وقيل: تقديمه لعموم ما هنا له أولئك إشارة إلى المؤمنين باعتبار اتصافهم بما ذكر من الصفات وإيثارها على الإضمار للإشعار بامتيازهم بها عن غيرهم ونزولهم منزلة المشار إليهم حسا، وما فيه من معنى البعد للإيذان بعلو طبقتهم وبعد درجتهم في الفضل والشرف أي أولئك المنعوتون بالنعوت الجليلة المذكورة هم الوارثون أي الأحقاء أن يسموا وراثا دون من عداهم ممن لم يتصف بتلك الصفات من المؤمنين، وقيل: ممن ورث رغائب الأموال والذخائر وكرائمها.

الذين يرثون الفردوس صفة كاشفة أو عطف بيان أو بدل، وإيا ما كان ففيه بيان لما يرثونه وتقييد للوراثة بعد إطلاقها

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٩/١٩٤

تفخيما لها وتأكيدا، والفردوس أعلى الجنان،

أخرج عبد بن حميد والترمذي وقال: حسن صحيح غريب عن أنس رضي الله تعالى عنه أن الربيع بنت نضير أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ابنها الحارث بن سراقة أصيب يوم بدر أصابه سهم غرب فقالت: أخبرني عن حارثة فإن كان أصاب الجنة احتسبت وصبرت وإن كان لم يصب الجنة اجتهدت في الدعاء فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنها جنان في جنة وإن ابنك أصاب الفردوس الأعلى والفردوس ربوة الجنة وأوسطها وأفضلها»

وعلى هذا لا إشكال في الحصر على ما أشرنا إليه أولا فإن غير المتصف بما ذكر من الصفات وإن دخل الجنة لا يرث الفردوس التي هي أفضلها، وبتقدير إرثه إياها فهو ليس حقيقا بأن يسمى وارثا لما أن ذلك إنما يكون في الأغلب بعد كد ونصب، وإرثهم إياها من الكفار حيث فوتوها على أنفسهم لأنه تعالى خلق لكل منزلا في الجنة ومنزلا في النار.

أخرج سعيد بن منصور وابن ماجة وابن جرير وابن المنذر وغيرهم عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منكم من أحد إلا وله منزلان منزل في الجنة ومنزل في النار فإذا مات فدخل النار ورث أهل الجنة منزله فذلك قوله تعالى: أولئك هم الوارثون»

وقيل الإرث استعارة للاستحقاق وفي ذلك من المبالغة ما فيه لأن الإرث أقوى أسباب الملك، واختير الأول لأنه تفسير رسول الله عليه الصلاة والسلام على ما صححه القرطبي هم فيها أي في الفردوس وهو على ما ذكره ابن الشحنة مما يؤنث ويذكر.

وذكر بعضهم أن التأنيث باعتبار أنه اسم للجنة أو لطبقتها العليا، وقد تقدم لك تمام الكلام في الفردوس.

خالدون لا يخرجون منها أبدا، والجملة إما مستأنفة مقررة لما قبلها وإما حال مقدرة من فاعل يرثون أو مفعوله كما قال أبو البقاء إذ فيها ذكر كل منهما، ومعنى الكلام لا يموتون ولا يخرجون منها.

ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين لما ذكر سبحانه أولا أحوال السعداء عقبه بذكر مبدئهم ومآل أمرهم في ضمن ما يعمهم وغيرهم وفي ذلك إعظام للمنة عليهم وحث على الاتصاف بالصفات الحميدة وتحمل مؤن التكليفات الشديدة أو لما ذكر إرث الفردوس عقبه بذكر البعث لتوقفه عليه أو لما حث على عبادته سبحانه وامتثال أمره عقبه بما يدل على ألوهيته لتوقف العبادة على ذلك ولعل الأول أولى في وجه مناسبة الآية لما قبلها، ويجوز أن يكون مجموع الأمور المذكورة، واللام واقعة في جواب القسم والواو للاستئناف.

وقال ابن عطية: هي عاطفة جملة كلام على جملة وإن تباينتا في المعاني وفيه نظر، والمراد بالإنسان الجنس، والسلالة من سللت الشيء من الشيء إذا استخرجته منه فهي ما سل من الشيء واستخرج منه فإن فعالة اسم لما يحصل." (١)

"وقرأ أبان بن تغلب وابن محيصن وأبو جعفر وإسماعيل عن ابن كثير «الكريم» بالرفع على أنه صفة الرب، وجوز أن يكون صفة للعرش على القطع وقد يرجح بأنه أوفق بقراءة الجمهور ومن يدع أي يعبد مع الله أي مع وجوده تعالى وتحققه سبحانه إلها آخر إفرادا أو إشراكا أو من يعبد مع عبادة الله تعالى إلها آخر كذلك، ويتحقق هذا في الكافر إذا أفرد معبوده

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٩/٢١٥

الباطل بالعبادة تارة وأشركه مع الله تعالى أخرى، وقد يقتصر على إرادة الإشراك في الوجهين ويعلم حال من عبد غير الله سبحانه افرادا بالأولى.

وذكر آخر قيل إنه للتصريح بألوهيته تعالى وللدلالة على الشريك فيها وهو المقصود فليس ذكره تأكيدا لما تدل عليه المعية وإن جوز ذلك فتأمل.

نعم قوله تعالى: لا برهان له به صفة لازمة لإلها لا مقيدة جيء بها للتأكيد، وبناء الحكم المستفاد من جزاء الشرط من الوعيد بالجزاء على قدر ما يستحق تنبيها على أن التدين بما لا دليل عليه ممنوع فضلا عما دل الدليل على خلافه، ويجوز أن يكون اعتراضا بين الشرط والجزاء جيء به للتأكيد كما في قولك: من أحسن إلى زيد لا أحق منه بالإحسان فالله تعالى مثيبه.

ومن الناس من زعم أنه جواب الشرط دون قوله تعالى: فإنما حسابه عند ربه وجعله تفريعا على الجملة وليس بصحيح لأنه يلزم عليه حذف الفاء في جواب الشرط ولا يجوز ذلك كما قال أبو حيان إلا في الشعر.

والحساب كناية عن المجازاة كأنه قيل: من يعبد إلها مع الله تعالى فالله سبحانه مجاز له على قدر ما يستحقه إنه لا يفلح الكافرون أي إن الشأن لا يفلح إلخ.

وقرأ الحسن وقتادة «أنه» بالفتح على التعليل أو جعل الحاصل من السبك خبر حسابه أي حسابه عدم الفلاح، وهذا على ما قال الخفاجي من باب. تحية بينهم ضرب وجيع. وبهذا مع عدم الاحتياج إلى التقدير رجح هذا الوجه على سابقه وتوافق القراءتين عليه في حاصل المعنى، ورجح الأول بأن التوافق عليه أتم، وأصل الكلام على الأخبار فإنما حسابه عند ربه أنه لا يفلح هو فوضع الكافرون موضع الضمير لأن من يدع في معنى الجمع وكذلك حسابه أنه لا يفلح في معنى حسابهم أنهم لا يفلحون.

وقرأ الحسن «يفلح» بفتح الياء واللام، وما ألطف افتتاح هذه السورة بتقدير فلاح المؤمنين وإيراد عدم فلاح الكافرين في اختتامها، ولا يخفى ما في هذه الجمل من تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم وكأنه سبحانه بعد ما سلاه بذكر مآل من لا ينجع دعاؤه فيه أمره بما يرمز إلى متاركة مخالفيه فقال جل وعلا: وقل رب وقرأ ابن محيصن «رب» بالضم اغفر وارحم وأنت خير الراحمين والظاهر أن طلب كل من المغفرة والرحمة على وجه العموم له عليه الصلاة والسلام ولمتبعيه وهو أيضا أعم من طلب أصل الفعل والمداومة عليه فلا إشكال، وقد يقال في دفعه غير ذلك، وفي تخصيص هذا الدعاء بالذكر ما يدل على أهمية ما فيه، وقد علم صلى الله عليه وسلم أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أن يقول نحوه في صلاته.

فقد أخرج البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة وابن حبان وجماعة عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه أنه قال: يا رسول الله علمني دعاء أدعو به في صلاتي قال: قل اللهم إني ظلمت نفسي ظلما كثيرا وأنه لا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم.." (١)

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٩/٢٧٠

"الحواشي الشهابية قد فسر فرضناها بفصلناها ويجري فيه ما ذكر أيضا وأنزلنا فيها أي في هذه السورة آيات بينات يحتمل أن يراد بها الآيات التي نيطت بها الأحكام المفروضة وأمر الظرفية عليه ظاهر، ومعنى كونها بينات وضوح دلالتها على أحكامها لا على معانيها مطلقا لأنها أسوة لأكثر الآيات في ذلك، وتكرير أنزلنا مع استلزام إنزال السورة إنزالها إبراز كمال العناية بشأنها، ويحتمل أن يراد بها جميع آيات السورة والظرفية حينئذ باعتبار اشتمال الكل على كل واحد من أجزائه، ومعنى كونه بينات أنها لا إشكال فيها يحوج إلى تأويل كبعض الآيات، وتكرير أنزلنا مع ظهور أن إنزال جميع الآيات عين إنزال السورة لاستقلالها بعنوان رائق داع إلى تخصيص إنزالها بالذكر إبانة لخطرها ورفعا لمحلها كقوله تعالى: ونجيناهم من عذاب غليظ [هود: ٥٨] بعد قوله سبحانه:

نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا [هود: ٥٨] والاحتمال الأول أظهر، وقال الإمام: إنه تعالى ذكر في أول السورة أنواعا من الأحكام والحدود وفي آخرها دلائل التوحيد فقوله تعالى: فرضناها إشارة إلى الأحكام المبنية أولا، وقوله سبحانه: وأنزلنا فيها آيات بينات إشارة إلى ما بين من دلائل التوحيد ويؤيده قوله عز وجل: لعلكم تذكرون فإن الأحكام لم تكن معلومة حتى يتذكروها انتهى، وهو عندي وجه حسن، نعم قيل فيما ذكره من التأييد نظر إذ لمن ذهب إلى الاحتمال أن يقول: المراد من التذكر غايته وهو اتقاء المحارم بالعمل بموجب تلك الآيات، ولقائل أن يقول: إن هذا محوج إلى ارتكاب المجاز في التذكر دون ما ذكره الإمام فإن التذكر عليه على معناه المتبادر ويكفي هذا القدر في كونه مؤيدا، وأصل تذكرون تتذكرون حذف إحدى التاءين وقرىء بإدغام الثانية منهما في الذال الزانية والزاني شروع في تفصيل الأحكام التي أشير إليها أولا، ورفع «الزانية» على أنها خبر مبتدأ محذوف والكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه والأصل مما يتلى عليكم أو في الفرائض أي المشار إليها في قوله تعالى: وفرضناها حكم الزانية والزاني، والفاء في قوله تعالى: فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة سببية وقيل سيف خطيب، وذهب الفراء والمبرد والزجاج إلى أن الخبر جملة «فاجلدوا» إلخ، والفاء في المشهور لتضمن المبتدأ معنى الشرط إذ اللام فيه وفيما عطف عليه موصولة أي التي زنت والذي زنى فاجلدوا إلخ، وبعضهم يجوز دخول الفاء في الخبر إذا كان في المبتدأ معنى يستحق به أن يترتب عليه الخبر وإن لم يكن هناك موصول كما في قوله: «وقائلة خولان فانكح فتاتهم» فإن هذه القبيلة مشهورة بالشرف والحسن شهرة حاتم بالسخاء وعنترة بالشجاعة وذلك معنى يستحق به أن يترتب عليه الأمر بالنكاح وعلى هذا يقوى أمر دخول الفاء هنا كما لا يخفى، وقال العلامة القطب: جيء بالفاء لوقوع المبتدأ بعد أما تقديرا أي أما الزانية والزاني فاجلدوا إلخ، ونقل عن الأخفش أنها سيف خطيب، والداعي لسيبويه على ما ذهب إليه ما يفهم من الكتاب كما قيل من أن النهج المألوف في كلام العرب إذا أريد بيان معنى وتفصيله اعتناء بشأنه أن يذكر قبله ما هو عنوان وترجمة له وهذا لا يكون إلا بأن يبنى على جملتين فما ذهب إليه في الآية أولى لذلك مما ذهب إليه غيره، وأيضا هو سالم من وقوع الإنشاء خبرا والدغدغة التي فيه، وأمر الفاء عليه ظاهر لا يحتاج إلى تكلف، وقال أبو حيان: سبب الخلاف أن سيبويه والخليل يشترطان في دخول الفاء الخبر كون المبتدأ موصولا لا بما يقبل مباشرة أداة الشرط وغيرهما لا يشترط ذلك.

وقرأ عبد الله «والزان» بلا ياء تخفيفا، وقرأ عيسى الثقفي ويحيى بن يعمر وعمرو بن قائد وأبو جعفر وشيبة وأبو السمال

ورويس «الزانية والزاني» بنصبهما على إضمار فعل يفسره الظاهر، والفاء على ما قال ابن جني لأن مآل المعنى إلى الشرط والأمر في الجواب يقترن بها فيجوز زيدا فأضربه لذلك ولا يجوز زيدا فضربته بالفاء لأنها لا تدخل في جواب الشرط إذا كان ماضيا.." (١)

"الضمنية قد تعتبر شرعا وان لم تقصد كما يرشد إلى ذلك أنهم اعتبروا في قول القائل لآخر: أعتق عبدك عني بكذا فأعتقه البيع الضمني بركنيه وإن لم يكن القائل خاطرا بباله ذلك وقاصدا له.

وبحث فيه بانهم إنما اعتبروا أولا العتق الذي هو مدلول اللفظ والمقصود منه ترجيحا لجانب الحرية ثم لما رأوا أن ذلك موقوف على الملك الموقوف على البيع حسب العادة الغالبة اعتبروا البيع ليتم لهم الاعتبار الأول ولم يعتبروه مدلولا للفظ العتق أصلا ليشترط القصد وإن أوهمه تسميتهم إياه بيعا ضمنيا بخلاف ما نحن فيه على ما سمعت فإن إيقاع القبول قد توقف عليه ماهية البيع الشرعي واعتبر مدلولا ضمنيا له بحيث صار عندهم كما يقتضيه ظاهر كلام الإرشاد نحو بعت بمعنى أوقعت إيجابا مني أصالة وقبولا منك نيابة وظاهر في مثل ذلك تحقق القصد وحيث نفى بالوجدان قصد إيقاع القبول نيابة علم أنه ليس مدلولا ضمنيا.

ومن الناس من تفصى عن الاشكال بالتزام أن البيع هو الإيجاب والقبول شرط صحته فقول القائل بعت إنشاء لبيع يحتمل الصحة وعدمها ومتى قال الآخر اشتريت تعينت الصحة وأن قولهم ركن البيع الإيجاب والقبول من المسامحات الشائعة أو بالتزام أن للبيع ونحوه إطلاقين، أحدهما العقد الحاصل من مجموع الإيجاب والقبول كما في نحو قولك: وقع البيع بين زيد وعمرو وثانيهما الإيجاب فقط كما في نحو قولك بعته كذا فلم يشتر والبيع الدال عليه بعت الانشائي من هذا القبيل فلا إشكال في إسناده إلى المتكلم فتأمل وتدبر.

وفي هذا المقام أبحاث تركناها خوفا مزيد البعد عما نحن بصدده والله تعالى الموفق، والذين يحتمل أن يكون في محل رفع على الابتداء والخبر قوله تعالى: فكاتبوهم وهو بتقدير القول بناء على المشهور من أن الجملة الانشائية لا تقع خبرا عن المبتدأ إلا كذلك، وقال بعض المحققين: لا حاجة في مثل هذا إلى التأويل لأنه في معنى الشرط والجزاء ولذا جيء في الخبر بالفاء. ويحتمل أن يكون في محل نصب على أنه مفعول لمحذوف يفسره المذكور والفاء فيه لتضمن الشرط أيضا وفي البحر يجوز أن تقول: زيدا فاضرب وزيدا اضرب فإذا دخلت الفاء كان التقدير تنبه فاضرب فالفاء في جواب أمر محذوف اهـ. وأنت تعلم أنه لا يحتاج إلى هذا في الآية، وذكر بعض الأفاضل أن الفاء فيها على الاحتمال الثاني لأن حق المفسر أن يعقب المفسر، والمراد كتابة بعد كتابة فإن في الموالي كثرة وكذا في المكاتبين فليس الأمر به للمولى بالنسبة إلى مكاتب واحد اهـ. وهو يشبه الرطانة بالأعجمية.

والأمر للندب على الصحيح، وقيل هو للوجوب وهو مذهب عطاء وعمرو بن دينار والضحاك وابن سيرين وداود، وما أخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير عن أنس بن مالك قال: سألني سيرين المكاتبة فأبيت عليه فأتى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فأقبل علي بالدرة وتلا قوله تعالى: فكاتبوهم إلخ وفي رواية كاتبه أو لأضربنك بالدرة ظاهر في

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٢٧٥/٩

القول بالوجوب، وجمهور الأئمة كمالك والشافعي، وغيرهما على أن المكاتبة بعد الطلب وتحقق الشرط الآتي إن شاء الله تعالى مندوبة بيد أن من قال منهم بأن ظاهر الأمر للوجوب كالشافعي لم يقل بظاهره هنا لأنه بعد الحظر وهو بيع ماله بماله للاباحة، وادعى أن ندبها من دليل آخر، وظاهر الآية جواز الكتابة سواء كان البدل حالا أو مؤجلا أو منجما أو غير منجم لمكان الإطلاق وإلى ذلك ذهب الحنفية.

وذهب جمهور الشافعية إلى أنه يشترط أن يكون منجما بنجمين فأكثر فلا تجوز بدون أجل وتنجيم مطلقا." (١)

"في الدخول بغير استئذان بعدهن أي بعد كل واحدة من تلك العورات الثلاث وهي الأوقات المتخللة بين كل اثنين منهن، وإيرادها بعنوان البعدية مع أن كل وقت من تلك الأوقات قبل كل عورة من العورات كما أنها بعد أخرى منهن لتوفية حق التكليف والترخيص الذي هو عبارة عن رفعه إذ الرخصة إنما تتصور في فعل يقع بعد زمان وقوع الفعل المكلف كذا في إرشاد العقل السليم، وظاهره أنه لا حرج في الدخول بغير استئذان في الوقت المتخلل بين ما بعد صلاة العشاء وما قبل صلاة الفجر بالمعنى السابق للبعدية والقبلية، ومقتضى ما قدمنا ثبوت الحرج في ذلك فيكون كالمستثنى مما ذكر.

وكان الظاهر أن يقال: ليس عليهم جناح بعدهن وعدم التعرض لنفي أن يكون على المخاطبين جناح لأن المأمورين ظاهرا فيما تقدم بالاستئذان في العورات الثلاث هم المماليك والمراهقون الأحرار لا غير، وإن اعتبر المأمورون في الحقيقة فيما مر كان الظاهر هاهنا أن يقال: ليس عليكم جناح بعدهن مقتصرا عليه، ولعل اختيار ما في النظم الجليل لرعاية المبالغة في الإذن بترك الاستئذان فيما عدا تلك الثلاث حيث نفي الجناح عن المأمورين به فيها ظاهرا وحقيقة.

والظاهر أن المراد بالجناح الإثم الشرعي، واستشكل بأنه يفهم من الآية ثبوت ذلك للمخاطبين إذا دخل المماليك والذين لم يبلغوا الحلم منهم عليهم من غير استئذان في تلك العورات مع أنه لا تزر وازرة وزر أخرى وثبوته للمماليك والصغار كذلك مع أن الصغار غير مكلفين فلا يتصور في حقهم الإثم الشرعي.

وأجيب بأن ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم ولا عبرة به عندنا، وعلى القول باعتباره يمكن أن يكون ثبوته للمخاطبين حينئذ لتركهم تعليمهم والتمكين من الدخول عليهم ويبقى إشكال ثبوته للصغار ولا مدفع له إلا بالتزام القول بأن التكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ وهو خلاف ما عليه جمهور الأئمة.

ويرد على القول بأن ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم بحث لا يخفى. والتزم في الجواب كون المراد بالجناح لإثم العرفي الذي مرجعه ترك الأولى وإلا خلق من حيث المروءة والأدب وجواز ثبوت ذلك للمكلف وغير المكلف مما لا كلام فيه فكأن المعنى ليس عليكم أيها المؤمنون جناح في دخولهم عليكم بعدهن لترككم تعليمهم وتمكينكم إياهم منه المفضي إلى الوقوف على ما تأبى المروءة والغيرة الوقوف عليه ولا عليهم جناح في ذلك لإخلالهم بالأدب المفضي إلى الوقوف على ما تكره ذوو الطباع السليمة الوقوف عليه وينفعلون منه. ولا يأبى ذلك تقدم الأمر السابق ولا في الإرشاد من بيان نكتة إيراد العورات الثلاث بعنوان البعدية بما سمعت فتدبر فإنه دقيق.

وذهب بعضهم إلى أن قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها [النور:

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٣٤٧/٩

٢٧] منسوخ بهذه الآية حيث دلت على جواز الدخول بدون استئذان بعد الأوقات الثلاثة ودل ذلك على خلافه. ومن لم يذهب إليه قال: إنها في الصبيان ومماليك المدخول عليه وآية الاستئذان في الأحرار البالغين ومماليك الغير في حكمهم فلا منافاة ليلتزم النسخ. ثم اعلم أن نفي الجناح بعدهن على من ذكر ليس على عمومه فإنه متى تحقق أو ظن كون أهل البيت على حال يكرهون اطلاع المماليك والمراهقين من الأحرار عليها كانكشاف عورة أحدهم ومعاشرته لزوجته أو أمته إلى غير ذلك لا ينبغي الدخول عليهم بدون استئذان سواء كان ذلك في إحدى العورات الثلاث أو في غيرها والأمر بالاستئذان فيها ونفي الجناح بعدها بناء على العادة الغالبة من كون أهل البيت في الأوقات الثلاث المذكورة على حال يقتضي الاستئذان وكونهم على حال لا يقتضيه في غيرها.." (١)

"على سائر الأوجه جواب إجمالي إلا أن في كونه كذلك على الأخير نوع خفاء بالنسبة إلى الأولين، وقوله تعالى: ما كان ينبغي لنا إلخ كالتأكيد لذلك والتفصيل له.

وجعل الطيبي قولهم: سبحانك توطئة وتمهيدا للجواب لقولهم: ما كان إلخ أي ما صح وما استقام لنا أن نتخذ من دونك من أولياء أي أولياء على أن من مزيدة لتأكيد النفي. ويحسن زيادتها بعد النفي والمنفي وإن كان لكن هذا معمول معمولها فينسحب النفي عليه. والمراد نفي أن يكونوا هم مضليهم على أبلغ وجه كأنهم قالوا: ما صح وما استقام لنا أن نتخذ متجاوزين إياك أولياء نعبدهم لما بنا من الحالة المنافية له فأنى يتصور أن نحمل غيرنا على أن يتخذ وليا غيرك فضلا أن يتخذونا وليا، وجوز أن يكون المعنى ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك أتباعا فإن الولي كما يطلق على المتبوع يطلق على التابع ومنه أولياء الشيطان أي أتباعه وقرأ أبو عيسى الأسود القارئ «ينبغى» بالبناء للمفعول. وقال ابن خالويه: زعم سيبويه أن ذلك لغة.

وقرأ أبو الدرداء وزيد بن ثابت وأبو رجاء ونصر بن علقمة وزيد بن علي وأخوه الباقر رضي الله تعالى عنهما ومكحول والحسن وأبو جعفر وحفص بن عبيد والنخعي والسلمي وشيبة وأبو بشر والزعفراني «يتخذ» مبنيا للمفعول.

وخرج ذلك الزمخشري على أنه من اتخذ المتعدي إلى مفعولين والمفعول الأول ضمير المتكلم القائم مقام الفاعل والثاني من أولياء ومن تبعيضية لا زائدة أي أن يتخذونا بعض الأولياء، ولم يجوز زيادتها بناء على ما ذهب إليه الزجاج من أنها لا تزاد في المفعول الثاني، وعلله في الكشف بأنه محمول على الأول يشيع بشيوعه ويخص كذلك، ومراده أنه إذا كان محمولا لا يراد صدقه على غيره فيشيع ويخص كذلك في الإرادة فلا يرد زيد حيوان فإن المحمول باق على عمومه مع خصوص الموضوع، وقيل: مراده أن الاختلاف لا يناسب مع إمكان الاتحاد والمثال ليس كذلك. والزمخشري لما بنى كلامه على ذلك المذهب والتزم التبعيض جاء الإشكال في تنكير أولياء فأجاب بأنه للدلالة على الخصوص وامتيازهم بما امتازوا وهو للتنويع على الحقيقة.

وقال السجاوندي: المعنى ما ينبغي لنا أن نحسب من بعض ما يقع عليه اسم الولاية فضلا عن الكل فإن الولي قد يكون معبودا ومالكا وناصرا ومخدوما. والزجاج خفي عليه أمر هذه القراءة على مذهبه فقال: هذه القراءة خطأ لأنك تقول: ما

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٩/٤٠٤

اتخذت من أحد وليا ولا يجوز ما اتخذت أحدا من ولي لأن من إنما دخلت لأنها تنفي واحدا في معنى جميع ويقال: ما من أحد قائما وما من رجل محبا لما يضره ولا يقال: ما قائم من أحد وما رجل من محب لما يضره ولا وجه عندنا لهذا البتة ولو جاز هذا لجاز في فما منكم من أحد عنه حاجزين [الحاقة: ٤٧] ما منكم أحد عنه من حاجزين. وأجاز الفراء هذه القراءة عن ضعف وزعم أن من أولياء هو اسم وما في نتخذ هو الخبر كأنه يجعله على القلب انتهى.

ونقل صاحب المطلع عن صاحب النظم أنه قال: الذي يوجب سقوط هذا القراءة أن من لا تدخل إلا على مفعول لا مفعول دونه نحو قوله تعالى: ما كان لله أن يتخذ من ولد [مريم: ٣٥] فإذا كان قبل المفعول مفعول سواه لم يحسن دخولها كما في الآية على هذه القراءة. ولا يخفى عليك أن في الإقدام على القول بأنها خطأ أو ساقطة مع روايتها عمن سمعت من الأجلة خطرا عظيما ومنشأ ذلك الجهل ومفاسده لا تحصى. وذهب ابن جني إلى جواز زيادة من في المفعول الثاني فيقال: ما اتخذت زيدا من وكيل على معنى ما اتخذته وكيلا أي وكيل كان من أصناف الوكلاء. ومعنى الآية على هذا المنوال ما ينبغي لنا أن يتخذونا من دونك أولياء أي أولياء أي ما يقع عليه اسم الولاية.

وجوز أن يكون «نتخذ» على هذه القراءة مما له مفعول واحد ومن دونك صلة ومن أولياء حال ومن." (١)

"المذكور في قوله تعالى: ﴿أفرأيتم اللات والعزى﴾ ١ لا سيما على مذهب من يقف عليه بالهاء، ولو عكس لحصل الفرق أيضا لكن لما كان لفظ الجلالة كثير الدور ناسبه التخفيف بخلاف اللات، إذ لم يرد إلا في موضع واحد.

فإن قلت: الفرق بينهما موجود خطا بكون آخر اسم الجلالة هاء، وآخر اسم الصنم تاء، **فالجواب** أنهم قصدوا بذلك تقوية الفرق بينهما، وتأكيده فمهما أمكنهم فرق أتوا به زيادة في أبعاد كل من اللفظين من الآخر، ولذلك فرقوا بينهما في اللفظ أيضا بالتفخيم في لفظ الجلالة والترقيق في الآخر، واعلم أن الذي عندهم هو ما ذكرناه من أن الذي قصد به الفرق، إنما هو ترك الإلحاق في لفظ الجلالة، وأما الإلحاق في اللات فقد جاء على الأصل، وظاهر كلام الناظم يقتضي العكس، وأن إلحاق اللات هو الذي قصد به الفرق، وليس كذلك، وقوله: "خطأ" في الشطر الثاني بخاء معجمة بمعنى كتب، والضمير المستتر فيه عائد على "اللات" و"فرقا" مفول لأجله علة لـ"خطأ"، ثم قال:

وألحقن ألفي إدارأتم ... والياء من إيلافهم وترسم

ثاني ننجي يوسف والأنبيا ... حمراء وأولا بباب حيي

واختير ترك لحق تئوي رءيا ... .

ذكر هنا ستة أشياء يلحق الحرف المحذوف منها بالحمراء اتفاقا في أربعة منها، وعلى غير المختار في اثنين، والمختار فيهما ترك الإلحاق، وهذه الأشياء الستة بعضها حذف منه الألف وهو: ﴿فادارأتم﴾ ٢ في "البقرة"، وبعضها حذف منه الياء وهو ﴿إيلافهم﴾ ٣ في سورة "قريش" وباب: ﴿حيي﴾ ٤ وبعضها حذف منه النون، وهي ﴿ننجي﴾ ٥ "يوسف" و"الأنبياء"، وبعضها حذف منه الواو وهو ﴿وتؤوي﴾ ٦، و ﴿ورئيا﴾ ٧، فأشار إلى حكم: ﴿فادارأتم﴾ ٨ في "البقرة" بقوله: "وألحقن ألفي ادارأتم"، وألفاه هما التي بعد الدال، وهي ألف تفاعل والتي بعد الراء وهي صورة الهمزة، وقد قدم في

---

(١) تفسير الألوسي = روح المعاني الألوسي، شهاب الدين ٤٣٨/٩

الرسم حذف الألفين، وأمر هنا بإلحاقها معا يعني اتفاقا، ولا **إشكال** في إلحاق التي بعد الدال؛ لأنها مما

---

١ سورة النجم: ٥٣/ ١٩.

٢ سورة البقرة: ٢/ ٧٢.

٣ سورة قريش: ١٠٦/ ١.

٤ سورة البقرة: ٢/ ٢٥٥.

٥ سورة الأنبياء: ٢١/ ٨٨.

٦ سورة الأحزاب: ٣٣/ ٥١.

٧ سورة مريم: ١٩/ ٧٤.

٨ سورة البقرة: ٢/ ٧٢.." (١)

"**والجواب**: أن عامة البشر ليس لديهم استعداد لتلقي الوحي عن الله لا مباشرة ولا بواسطة الملك حتى لو جاءهم ملك لم يستطيعوا رؤيته إلا إذا ظهر في صورة إنسان وحينئذ يعود اللبس ويبقى **الإشكال**. فقضت الحكمة أن يجعل الله من بني الإنسان طائفة ممتازة لها استعداد خاص يؤهلها لأن تتلقى عن الله الوحي ثم تؤديه في أمانة إلى العامة من إخوانهم في الإنسانية بعد أن وضع الله في أيديهم شواهد الحق الناطقة التي تدل العالم على مراده سبحانه من تصديقهم وبعد أن سلحهم بالآيات التي تطمئن الناس على أنهم رسل لإنقاذهم وإرشادهم من عند ربهم. ثم إن اختصاص بعض أفراد النوع الإنساني بالوحي والنبوة فيه نوع من الاختبار والابتلاء الذي بنى الله عليه هذه الحياة وميز به الخبيث من الطيب. ﴿يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ .

وتلك الشبهة يقول الله في مثلها من سورة الأنعام: ﴿وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون﴾ .

الشبهة السادسة يقولون: كيف تدل المعجزة على تصديق الله لرسله مع أننا ما رأينا الله وما سمعناه.

والجواب: أن دلالة المعجزة على تصديق الرسول كدلالة الكون على خالقه مع أننا ما رأينا الله وما سمعناه ولنضرب لهم المثال كيلا تبقى لهم شبهة ولا يقوم لهم عذر افرض أنك حضرت مجلسا عاما فيه ملك من الملوك وكان من تقاليد هذا الملك ألا يكشف رأسه في مجلس من المجالس العامة وبينما القوم جلوس في حضرة صاحب الجلالة إذ نهض رجل من الحاضرين معروف للجميع بصدقه وأمانته وأدبه واستقامته وحسبه ونسبه. وإذا هذا الرجل يقول على مرأى ومسمع من المليك ورعيته: أيها القوم إن مولاي الملك حملني هذه الرسالة أبلغكم إياها وهي أن تفعلوا." (٢)

---

(١) دليل الحيران على مورد الظمآن المارغني التونسي ص/٤١٥

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن الزرقاني، محمد عبد العظيم ١/ ٧٨

"صفات الكمال والجلال، التي أثبتها الله لنفسه في كتابه العزيز، بادعاء أنها مجاز وأن المجاز يجوز نفيه، لأن ذلك من أعظم وسائل التعطيل.

ومعلوم أنه لا يصف الله أعلم بالله من الله (ومن أصدق من الله قيلا (١٢٢)) [سورة النساء: ١٢٢] ، وهذا أوان الشروع في المقصود وسميته "منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز" ورتبته على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

المقدمة: في ذكر الخلاف في وقوع المجاز في أصل اللغة، وأنه لا يجوز في القرآن على كلا القولين.

الفصل الأول: في بيان أنه لا يلزم من جواز الشيء في اللغة جوازه في القرآن، وذكر أمثلة لذلك.

الفصل الثاني: في الجواب عن آيات زعموا أنها من المجاز نحو (جدارا يريد أن ينقض) الآية [سورة الكهف: ٧٧] .

الفصل الثالث: في الأجوبة عن إشكالات تتعلق بنفي المجاز ونفي بعض الحقائق، ويشتمل على أمور لها تعلق بالموضوع.

الفصل الرابع: في تحقيق المقام في آيات الصفات مع نفي المجاز عنها.

الخاتمة: في وجه مناظرة النافي لبعض الصفات بالطرق الجدلية.." (١)

"فصل

بيان معنى الحقيقة في آيات الصفات

فإن قيل: إذا منعتم المجاز في آيات الصفات فما معنى الحقيقة فيها؟

فالجواب: أن الصفات تختلف حقائقها باختلاف موصوفاتها، فللخالق جل وعلا صفات حقيقية تليق به، وللمخلوق صفات حقيقية تناسبه وتلائمه، وكل من ذلك حقيقة في محله.

ومعاني صفات الله جل وعلا معروفة، وكيفياتها لا يعلمها إلا الله، كما قال مالك وأم سلمة: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول".

والدليل على أن الكيف غير معقول قوله تعالى: (ولا يحيطون به علما (١١٠)) [سورة طه: ١١٠] .

وحاصل تحرير الحق في مسألة آيات الصفات على وجه لا إشكال فيه مبني على أمرين:

الأول: الإيمان بكل ما ثبت في الكتاب العزيز والسنة الصحيحة على وجه الحقيقة لا المجاز.

الثاني: نفي التشبيه والتمثيل عن كل وصف ثبت لله في كتاب أو سنة صحيحة.

فمن نفى وصفا أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله - صلى الله عليه وسلم - فهو." (٢)

"قوله تعالى: أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون.

هذه الآية تدل على أنهم قتلوا بعض الرسل، ونظيرها قوله تعالى: قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم الآية [٣ \ ١٨٣] .

وقوله: كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون [٥ \ ٧٠] .

---

(١) منع جواز المجاز الشنقيطي، محمد الأمين ص/٤

(٢) منع جواز المجاز الشنقيطي، محمد الأمين ص/٤٣

وقد جاء في آيات أخر ما يدل على أن الرسل غالبون منصورون كقوله: كتب الله لأغلبن أنا ورسلي [٥٨ \ ٢١] ، وكقوله: ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون [٣٧ \ ١٧١ - ١٧٣] ، وقوله تعالى: فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين ولنسكننكم الأرض من بعدهم [١٤ \ ١٣ - ١٤] ، وبين تعالى أن هذا النصر في دار الدنيا أيضا كما في هذه الآية الأخيرة، وكما في

قوله: إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا الآية [٤٠ \ ٥١] .

والذي يظهر في الجواب من هذا أن الرسل قسمان: قسم أمروا بالقتال في سبيل الله، وقسم أمروا بالصبر والكف عن الناس، فالذين أمروا بالقتال وعدهم الله بالنصر والغلبة في الآيات المذكورة، والذين أمروا بالكف والصبر هم الذين قتلوا ليزيد الله رفع درجاتهم العلية بقتلهم مظلومين، وهذا الجمع مفهوم من الآيات لأن النصر والغلبة فيه الدلالة بالالتزام على جهاد ومقاتلة، ولا يرد على هذا الجمع قوله تعالى: وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير الآية [٣ \ ١٤٦] .

وأما على قراءة «قاتل» بصيغة الماضي من فاعل فالأمر واضح، وأما على قراءة «قتل» بالبناء للمفعول فنائب الفاعل قوله: «ربيون» لا ضمير «نبي» وتطرق الاحتمال يرد الاستدلال، وأما على القول بأن غلبة الرسل ونصرتهم بالحجة والبرهان، فلا إشكال في الآية، والله أعلم.." (١)

"والمذكور

في «الأنفال» في يوم بدر، فلا إشكال على قوله، إلا في أن غزوة أحد لم يأت فيها مدد من الملائكة.

والجواب: أن إتيان المدد فيها على القول به مشروط بالصبر والتقوى في قوله: بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم الآية [٣ \ ١٢٥] ، ولما لم يصبروا ويتقوا لم يأت المدد، وهذا قول مجاهد وعكرمة والضحاك والزهري وموسى بن عقبة وغيرهم، قاله ابن كثير.

قوله تعالى: فأثابكم غما بغم لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم الآية.

قوله تعالى: فأثابكم غما بغم أي غما على غم يعني حزنا على حزن أو أثابكم غما بسبب غمكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعصيان أمره، والمناسب لهذا الغم بحسب ما يسبق الذهن أن يقول لكي تحزنوا. أما قوله: «لكيلا تحزنوا» فهو مشكل لأن الغم سبب للحزن لا لعدمه.

والجواب عن هذا من أوجه:

الأول: أن قوله: «لكيلا تحزنوا» متعلق بقوله تعالى: ولقد عفا عنكم [٣ \ ١٥٢] ، وعليه فالمعنى أنه تعالى عفا عنكم لتكون حلاوة عفوه تزيل عنكم ما نالكم من غم القتل والجراح، وفوت الغنيمة والظفر والجزع من إشاعة أن النبي صلى الله عليه وسلم قتله المشركون.

الوجه الثاني: أن معنى الآية، أنه تعالى غمكم هذا الغم لكي تتمرنوا على نوائب الدهر، فلا يحصل لكم الحزن في المستقبل،

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٠

لأن من اعتاد الحوادث لا تؤثر عليه.

الوجه الثالث: أن «لا» وصلة وسيأتي الكلام على زيادتها بشواهده العربية إن شاء الله تعالى في الجمع بين قوله تعالى: لا أقسم بهذا البلد [٩٠] ، وقوله: وهذا البلد الأمين [٩٥ \ ٣] .." (١)

"وأما على قول من قال: إن معنى قوله: ذوا عدل منكم [٥ \ ٩٥] ، أي من قبيلة الموصي، وقوله: أو آخران من غيركم أي من غير قبيلة الموصي من سائر المسلمين، فلا **إشكال** في الآية.

ولكن جمهور العلماء على أن قوله: من غيركم أي من غير المسلمين، وأن قوله: منكم أي من المسلمين. وعليه **فالجواب** ما تقدم، والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب

هذه الآية يفهم منها أن الرسل لا يشهدون يوم القيامة، على أممهم.

وقد جاء في آيات أخر ما يدل على أنهم يشهدون على أممهم كقوله تعالى: فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا [٤ \ ٤١] .

وقوله تعالى: ويوم نبعث في كل أمة شهيدا عليهم من أنفسهم وجئنا بك شهيدا على هؤلاء [١٦ \ ٨٩] .

والجواب من ثلاثة أوجه:

الأول: وهو اختيار ابن جرير، وقال فيه ابن كثير: لا شك أنه حسن، أن المعنى: لا علم لنا إلا علم أنت أعلم به منا، فلا علم لنا بالنسبة إلى علمك المحيط بكل شيء، فنحن وإن عرفنا من أجابنا فإنما نعرف الظواهر ولا علم لنا بالبواطن، وأنت المطلع على السرائر وما تخفي الضمائر فعلمنا بالنسبة إلى علمك كلا علم.

الثاني: وبه قال مجاهد والسدي والحسن البصري، كما نقله عنهم ابن كثير وغيره أنهم قالوا: لا علم لنا لما اعتراهم من شدة هول يوم القيامة، ثم زال ذلك عنهم فشهدوا على أممهم.

والثالث: وهو أضعفها، أن معنى قوله: ماذا أجبتم، ماذا." (٢)

"عملوا بعدكم؟ وما أحدثوا بعدكم؟ قالوا لا علم لنا. ذكر ابن كثير وغيره هذا القول، ولا يخفى بعده عن ظاهر القرآن.

قوله تعالى: قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين.

هذه الآية الكريمة تدل على أن أشد الناس عذابا يوم القيامة من كفر من أصحاب المائدة.

وقد جاء في بعض الآيات ما يوهم خلاف ذلك كقوله: إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار [٤ \ ١٤٥] ، وقوله: ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب [٤٠ \ ٤٦] .

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٥٤

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٨٧

والجواب: أن آية: أدخلوا آل فرعون وآية: إن المنافقين لا منافاة بينهما، لأن كلا من آل فرعون والمنافقين في أسفل دركات النار في أشد العذاب، وليس

في الآيتين ما يدل على أن بعضهم أشد عذابا من الآخر.

وأما قوله: فإني أعذبه الآية، فيجاب عنه من وجهين:

الأول: وهو ما قاله ابن كثير: أن المراد بـ: العالمين عالمو زمانهم وعليه فلا **إشكال**، ونظيره قوله تعالى: وأني فضلتكم على العالمين [٢ \ ١٤٧] ، كما تقدم.

الثاني: ما قاله البعض من أن المراد به العذاب الدنيوي الذي هو - مسخهم خنازير، ولكن يدل لأنه عذاب الآخرة ما رواه ابن جرير عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أنه قال: «أشد الناس عذابا يوم القيامة ثلاثة: المنافقون ومن كفر من أصحاب المائدة وآل فرعون» .

وهذا **الإشكال** في أصحاب المائدة لا يتوجه إلا على القول بنزول المائدة، وأن بعضهم كفر بعد نزولها، أما على قول الحسن ومجاهد أنهم خافوا من الوعيد فقالوا: لا حاجة لنا في نزولها فلم تنزل فلا **إشكال**.

ولكن ظاهر قوله تعالى: إني منزلها [٥ \ ١٥] يخالف ذلك، وعلى القول بنزولها لا يتوجه **الإشكال** إلا إذا ثبت كفر بعضهم كما لا يخفى.." (١)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الأنعام

قوله تعالى: ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق الآية.

هذه الآية الكريمة تدل على أن الله مولى الكافرين ونظيرها قوله تعالى: هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت وردوا إلى الله مولاهم الحق وضل عنهم ما كانوا يفترون [١٠] .

وقد جاء في آية أخرى ما يدل على خلاف ذلك وهي قوله تعالى: ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم [٤٧ \ ١١] .

والجواب عن هذا أن معنى كونه مولى الكافرين أنه مالكهم المتصرف فيهم بما شاء، ومعنى كونه مولى المؤمنين دون الكافرين، أي ولاية المحبة والتوفيق والنصر، والعلم عند الله تعالى.

وأما على قول من قال: إن الضمير في قوله: ردوا وقوله: مولاهم عائد إلى الملائكة فلا **إشكال** في الآية أصلا، ولكن الأول أظهر.

قوله تعالى: وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون

هذه الآية الكريمة يفهم منها أنه لا إثم على من جالس الخائضين في آيات الله بالاستهزاء والتكذيب.

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٨٨

وقد جاءت آية تدل على أن من جالسهم كان مثلهم في الإثم، وهي قوله تعالى: وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها – إلى قوله – إنكم إذا مثلهم [٤ \ ١٤٠] ، اعلم أولا أن في معنى قوله: وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء [٦] ، وجهين للعلماء:

الأول: أن المعنى وما على الذين يتقون مجالسة الكفار عند خوضهم في آيات الله من حساب الكفار من شيء، وعلى هذا الوجه فلا **إشكال**." [١]

"لهم بقوله: كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون [٦ \ ١٤٨] ، ونظير هذا **الإشكال** بعينه في سورة «الزخرف» في قوله تعالى: وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون [٤٣ \ ٢٠] .

والجواب أن هذا الكلام الذي قاله الكفار كلام حق أريد به باطل فتكذيب الله لهم واقع على باطلهم الذي قصدوه بهذا الكلام الحق وإيضاحه: أن مرادهم أنهم لما كان كفرهم وعصيانهم بمشيئة الله وأنه لو شاء لمنعهم من ذلك فعدم منعه لهم دليل على رضاه بفعلهم فكذبهم الله في ذلك مبينا أنه لا يرضى بكفرهم كما نص عليه بقوله: ولا يرضى لعباده الكفر [٣٩ \ ٧] ، فالكفار زعموا أن الإرادة الكونية يلزمها الرضا، وهو زعم باطل بل الله يريد بإرادته الكونية ما لا يرضاه بدليل قوله: ختم الله على قلوبهم [٢ \ ٧] ، مع قوله: ولا يرضى لعباده الكفر والذي يلازم الرضى حقا إنما هو الإرادة الشرعية، والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم الآية.

هذه الآية تدل على أن هذا الذي يتلوه عليهم حرمه ربهم عليهم، فيوهم أن معنى قوله: ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا [٦ \ ١٥١] ، أن الإحسان بالوالدين وعدم الشرك حرام، والواقع خلاف ذلك، كما هو ضروري.

وفي هذه الآية الكريمة كلام كثير للعلماء، وبحوث ومناقشات كثيرة لا تتسع هذه العجالة لاستيعابها، منها أنها صلة كما يأتي، ومنها أنها بمعنى أبينه لكم لئلا تشركوا.

ومن أطاع الشيطان مستحلا فهو مشرك بدليل قوله: وإن أطعتموهم إنكم لمشركون [٦ ١٢١] .

ومنها أن الكلام تم عند قوله: حرم ربكم وأن قوله: عليكم ألا تشركوا: اسم فعل يتعلق بما بعده على أن معموله." [٢]

"على السؤال عن التوحيد وتصديق الرسل وعدم السؤال محمول على ما يستلزمه الإقرار بالنبوات من شرائع الدين وفروعه، ويدل لهذا قوله تعالى: فيقول ماذا أجبتم المرسلين [٢٨ \ ٦٥] ، والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك.

في هذه الآية **إشكال** بين قوله: منعك مع لا النافية لأن المناسب في الظاهر لقوله: منعك بحسب ما يسبق إلى ذهن السامع

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٨٩

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٩٨

لا ما في نفس الأمر، هو حذف لا فيقول: ما منعك أن تسجد دون ألا تسجد، وأجيب عن هذا بأجوبة: من أقربها هو ما اختاره ابن جرير في تفسيره، وهو أن بالكلام حذفا دل المقام عليه.

وعليه فالمعنى: ما منعك من السجود، فأحوجك ألا تسجد إذ أمرتك، وهذا الذي اختاره ابن جرير، قال ابن كثير: إنه حسن قوي.

ومن أجوبتهم أن «لا» صلة ويدل قوله تعالى في سورة «ص» ما منعك أن تسجد لما خلقت الآية [٣٨] ، وقد وعدنا فيما مضى أنا إن شاء الله نبين القول بزيادة «لا» مع شواهده العربية في الجمع بين قوله: لا أقسم بهذا البلد [٩٠] ، وبين قوله: وهذا البلد الأمين [٩٥ \ ٣] .

قوله تعالى: قل إن الله لا يأمر بالفحشاء.

هذه الآية الكريمة يتوهم خلاف ما دلت عليه من ظاهر آية أخرى، وهي قوله تعالى: وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها الآية [١٧ \ ١٦] .

والجواب عن ذلك من ثلاثة أوجه:

الأول: وهو أظهرها أن معنى قوله: أمرنا مترفيها أي بطاعة الله وتصديق الرسل ففسقوا، أي بتكذيب الرسل ومعصية الله تعالى، فلا **إشكال** في الآية أصلا.." (١)

"قوله تعالى: والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا.

هذه الآية الكريمة تدل على أن من لم يهاجر لا ولاية بينه وبين المؤمنين حتى يهاجر، وقد جاءت آية أخرى يفهم منها خلاف ذلك، وهي قوله تعالى

والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض [٩ \ ٧١] . فإنها تدل على ثبوت الولاية بين المؤمنين وظاهرها العموم.

والجواب من وجهين:

الأول: أن الولاية المنفية في قوله: ما لكم من ولايتهم من شيء هي ولاية الميراث، أي ما لكم شيء من ميراثهم حتى يهاجروا لأن المهاجرين والأنصار كانوا يتوارثون بالمؤاخاة التي جعلها النبي صلى الله عليه وسلم بينهم، فمن مات من المهاجرين ورثه أخوه الأنصاري دون أخيه المؤمن، الذي لم يهاجر، حتى نسخ ذلك بقوله تعالى: وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض الآية [٨] .

وهذا مروي عن ابن عباس ومجاهد وقتادة، كما نقله عنهم أبو حيان وابن جرير، والولاية في قوله: والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، ولاية النصر والمؤازرة والتعاون والتعاضد، لأن المسلمين كالبنيان يشد بعضه بعضا، وكالجسد الواحد إذا أصيب منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى.

وهذه الولاية لم تقصد بالنفي في قوله: ما لكم من ولايتهم من شيء بدليل تصريحه تعالى بذلك في قوله بعده يليه: وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر الآية [٨] ، فأثبت ولاية النصر بينهم بعد قوله: ما لكم من ولايتهم من شيء يدل

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/١٠١

على أن الولاية المنفية غير ولاية النصر، فظهر أن الولاية المنفية غير المثبتة، فارتفع **الإشكال**.

الثاني: هو ما اقتصر عليه ابن كثير مستدلا عليه بحديث أخرجه الإمام أحمد ومسلم أن معنى قوله: ما لكم من ولايتهم من شيء يعني." (١)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة النحل

قوله تعالى: ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم الآية.

هذه الآية الكريمة تدل على أن هؤلاء الضالين يحملون أوزارهم كاملة، ويحملون أيضا من أوزار الأتباع الذين أضلوهم.

وقد جاءت آيات أخر تدل على أنه لا يحمل أحد وزر غيره، كقوله تعالى: وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى [٣٥ \ ١٨] ، وقوله تعالى: ولا تزر وازرة وزر أخرى [٦ \ ١٦٤] .

والجواب أن هؤلاء الضالين ما حملوا إلا أوزار أنفسهم، لأنهم تحملوا وزر الضلال ووزر الإضلال.

فمن سن سنة سيئة فعليه وزرها، ووزر من عمل بها، لا ينقص ذلك من أوزارهم شيئا، لأن تشريعه لها لغيره ذنب من ذنوبه فأخذ به.

وبهذا يزول **الإشكال** أيضا في قوله تعالى: وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم الآية [٢٩ \ ١٣] .

قوله تعالى: ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا.

هذه الآية الكريمة يفهم منها أن السكر المتخذ من ثمرات النخيل والأعناب لا بأس به، لأن الله امتن به على عباده في سورة الامتنان التي هي سورة «النحل» .

وقد حرم الله تعالى الخمر بقوله: رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون الآية [٥ \ ٩٠] ، لأنه وصفها بأنها رجس، وأنها من عمل الشيطان وأمر

باجتنابها ورتب عليه رجاء الفلاح، ويفهم منه أن من لم يجتنبها لم يفلح،." (٢)

"بأن إثمها أكبر من نفعها، وهي قوله تعالى: قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما [٢ \ ٢١٩] ، فشربها بعد نزولها قوم للمنافع المذكورة وتركها آخرون للإثم الذي هو أكبر من المنافع.

الثالثة: الآية التي دلت على تحريمها في أوقات الصلاة دون غيرها، وهي قوله: يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون الآية [٤ \ ٤٣] .

الرابعة: الآية التي حرمتها تحريما باتا مطلقا وهي قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر - إلى قوله - فهل أنتم منتهون [٥ \ ٩٠ - ٩١] ، والعلم عند الله تعالى.

وأما على قول من زعم أن السكر الطعم، كما اختاره ابن جرير وأبو عبيدة أو أنه الخل، فلا **إشكال** في الآية.

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/١٠٨

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/١٣٢

قوله تعالى: إنما سلطانه على الذين يتولونه الآية.

هذه الآية الكريمة فيها التصريح بأن الشيطان له سلطان على أوليائه، ونظيرها الاستثناء في قوله تعالى إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين [١٥ \ ٤٢] .

وقد جاء في بعض الآيات ما يدل على نفي سلطانه عليهم، كقوله تعالى: ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين وما كان له عليهم من سلطان الآية [٣٤ \ ٢٠ - ٢١] .

وقوله تعالى حاكيا عنه مقررا له: وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الآية [١٤ \ ٢٢] .

والجواب هو أن السلطان الذي أثبته له عليهم غير السلطان الذي نفاه، وذلك من وجهين:

الأول: أن السلطان المثبت له هو سلطان إضلاله لهم بتزيينه، والسلطان المنفي هو سلطان الحجة فلم يكن لإبليس عليهم من حجة يتسلط بها غير أنه." (١)

"فهم ما يريد منه، وهو قدر الحاجة، ولو سأل الجميع لزال، ولكن الأنبياء لا يسألون إلا بحسب الحاجة، ولهذا بقيت بقية، قال تعالى إخبارا عن فرعون أنه قال: أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين [٤٣ ٥٢] ، أي يفصح بالكلام.

وقال الحسن البصري: واحلل عقدة من لساني، قال: حل عقدة واحدة، ولو سأل أكثر من ذلك أعطي.

وقال ابن عباس: شكا موسى إلى ربه ما يتخوف من آل فرعون في القتيل، وعقدة لسانه، فإنه كان في لسانه عقدة تمنعه من كثير من الكلام، وسأل ربه أن يعينه بأخيه هارون يكون ردءا له، ويتكلم عنه بكثير مما لا يفصح به لسانه، فآتاه سؤله، فحل عقدة من لسانه.

وقال ابن أبي حاتم: ذكر عن عمر بن عثمان، حدثنا بقية عن أرطأة بن المنذر، حدثني بعض أصحاب محمد بن كعب عنه، قال: أتاه ذو قرابة له فقال له: ما بك بأس، لولا أنك تلحن في كلامك، ولست تعرب في قراءتك، فقال القرظي: يا ابن أخي ألست أفهمك إذا حدثتك؟ قال نعم، قال: فإن موسى عليه السلام إنما سأل ربه أن يحل عقدة من لسانه كي يفقه بنو إسرائيل قوله، ولم يزد عليها، انتهى كلام ابن كثير بلفظه.

وقد نقل فيه عن الحسن البصري وابن عباس ومحمد بن كعب القرظي ما ذكرنا من **الجواب**، ويمكن أن يجاب أيضا بأن فرعون كذب عليه في قوله: هو أفصح مني لسانا [٢٨] ، يدل على اشتراكه مع هارون في الفصاحة، فكلاهما فصيح، إلا أن هارون أفصح، وعليه فلا **إشكال**، والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: فقولا إنا رسولا ربك الآية.

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/١٣٤

يدل على أنهما رسولان وهما موسى وهارون، وقوله تعالى: فقولا إنا رسول رب العالمين [٢٦ \ ١٦] ، يوهم كون الرسول واحدا.." (١)

"قوله تعالى: الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات.

هذه الآية الكريمة نزلت في براءة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها مما رميت به، وذلك يؤيد ما قاله عبد الرحمن بن زيد بن أسلم من أن معناها: الخبيثات من النساء للخبيثين من الرجال، والخبيثون من الرجال للخبيثات من النساء، والطيبات من النساء للطيبين من الرجال، والطيبون من الرجال للطيبات من النساء، أي فلو كانت عائشة رضي الله عنها غير طيبة لما جعلها الله زوجة لأطيب الطيبين صلوات الله عليه وسلامه.

وعلى هذا فالآية الكريمة يظهر تعارضها مع قوله تعالى: ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط – إلى قوله – مع الداخلين [٦٦ \ ١٠] .

وقوله أيضا: وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون الآية [٦٦ \ ١١] .

إذ الآية الأولى دلت على خبث الزوجتين الكافرتين مع أن زوجيهما من أطيب الطيبين، وهما نوح ولوط عليهما وعلى نبينا الصلاة والسلام، والآية الثانية دلت على طيب امرأة فرعون مع خبث زوجها.

والجواب أن في معنى الآية وجهين للعلماء:

الأول: وبه قال ابن عباس وروي عن مجاهد وعطاء وسعيد بن جبير والشعبي والحسن البصري وحبيب بن أبي ثابت والضحاك، كما نقله عنهم ابن كثير واختاره ابن جرير: أن معناها الخبيثات من القول، للخبيثين من الرجال والخبيثون من الرجال للخبيثات من القول، والطيبات من القول للطيبين من الرجال والطيبون من الرجال للطيبات من القول، أي فما نسبه أهل النفاق إلى عائشة من كلام خبيث هم أولى به، وهي أولى بالبراءة والنزاهة منهم، ولذا قال تعالى: أولئك مبرءون مما يقولون [٢٤ \ ٢٦] ، وعلى هذا الوجه فلا تعارض أصلا بين الآيات.

الوجه الثاني: هو ما قدمنا عن عبد الرحمن بن زيد، وعليه **فالإشكال**." (٢)

"الناس، وذلك قوله: أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا ونقله عنه ابن كثير في تفسيره، ومن المعلوم أن السرور يقصر به الزمن، والكروب والهموم سبب لطوله، كما قال أبو سفيان بن الحارث يرثي النبي صلى الله عليه وسلم [الوافر] :

أرقت

فبات

ليلي

لا

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/١٥٣

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/١٦٨

يزول

... وليل أخي المصيبة فيه طول

وقال الآخر:

فقصارهن مع الهموم طويلة ... وطوالهن مع السرور قصار

ولقد أجاد من قال:

ليلي وليلى نفى نومي اختلافهما ... في الطول والطول طوبى لي لو اعتدلا

يجود بالطول ليلي كلما بخلت ... بالطول ليلى وإن جادت به بخلا

ومثل هذا كثير في كلام العرب جدا، وأما على قول من فسر المقيل بأنه المأوى والمنزل، كقتادة رحمه الله فلا تعارض بين الآيتين أصلا، لأن المعنى على هذا القول: أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مأوى ومنزلا، والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: أولئك يجزون الغرفة بما صبروا الآية.

هذه الآية الكريمة تدل على أنهم يجزون غرفة واحدة، وقد جاءت آيات أخر تدل على خلاف ذلك، كقوله تعالى: لهم غرف من فوقها غرف مبنية، [٣٩ \ ٢٠] ، وكقوله: وهم في الغرفات آمنون [٣٤ \ ٣٧] .

والجواب أن الغرفة هنا بمعنى الغرف، كما تقدم مستوفى بشواهده في الكلام على قوله تعالى: ثم استوى إلى السماء فسواهن، الآية [٢ \ ٢٩] .

وقيل: إن المراد بالغرفة، الدرجة العليا في الجنة، وعليه فلا إشكال وقيل: الغرفة الجنة، سميت غرفة لارتفاعها.." [(١)]

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الشعراء

قوله تعالى: كذبت قوم نوح المرسلين.

هذه الآية تدل على أن قوم نوح كذبوا جماعة من المرسلين بدليل صيغة الجمع في قوله: «المرسلين» ثم بين ذلك بما يدل على خلاف ذلك وأنهم إنما كذبوا رسولا واحدا وهو نوح عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام، بقوله: إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون - إلى قوله - قال رب إن قومي كذبون [٢٦ \ ١٠٦ - ١١٧] .

والجواب عن هذا، أن الرسل عليهم صلوات الله وسلامه، لما كانت دعوتهم واحدة وهي لا إله إلا الله، صار مكذب واحد منهم مكذبا لجميعهم، كما يدل لذلك قوله تعالى: وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون [٢١ \ ٢٥] وقوله: ولقد بعثنا في كل أمة رسولا الآية [١٦ \ ٣٦] ، وقد بين تعالى أن مكذب بعضهم مكذب للجميع بقوله: ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا أولئك هم الكافرون حقا [٤ \ ١٥٠ - ١٥١] .

ويأتي مثل هذا الإشكال، والجواب في قوله: كذبت عاد المرسلين إذ قال لهم أخوهم هود إلى آخره [٢٦ \ ١٢٣ -

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/١٧٣

١٢٤] ، وقوله: كذبت ثمود المرسلين إذ قال لهم أخوهم صالح [٢٦ \ ١٤١ - ١٤٢] .

وكذلك في قصة لوط وشعيب، على الجميع وعلى نبينا الصلاة والسلام.." (١)

"بيوتكما إذ أويتما إلى مضاجعكما و: هذه فلانة وفلانة يسألانك عن إنفاقهما على أزواجهما ألهما فيه أجر، و: لقي عليا وحمزة فضرباه بأسيافهما.

واعلم أن الضمائر الراجعة إلى هذا المضاف، يجوز فيهما الجمع نظرا إلى اللفظ، والتثنية نظرا إلى المعنى فمن الأول قوله:

خليلي لا تهلك نفوسكما أسا ... فإن لها فيما دهيت به أسا

ومن الثاني قوله:

قلوبكما يغشاهما الأمن عادة ... إذا منكما الأبطال يغشاهم الذعر

الثاني: هو ما ذهب إليه مالك بن أنس رحمه الله تعالى: من أن أقل الجمع اثنان، ونظيره قوله تعالى: فإن كان له إخوة [٤ \ ١١] أي أخوان فصاعدا.

قوله تعالى: وأزواجه أمهاتهم.

هذه الآية الكريمة تدل بدلالة الالتزام على أنه صلى الله عليه وسلم أب لهم، لأن أمومة أزواجه لهم تستلزم أبوته صلى الله عليه وسلم لهم.

وهذا المدلول عليه بدلالة الالتزام مصرح به في قراءة أبي بن كعب رضي الله عنه لأنه يقرؤها: «وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم» . وهذه القراءة مروية أيضا عن ابن عباس.

وقد جاءت آية أخرى تصرح بخلاف هذا المدلول عليه بدلالة الالتزام والقراءة الشاذة، وهي قوله تعالى: ما كان محمد أبا أحد من رجالكم الآية [٣٣ \ ٤٠] .

والجواب ظاهر، وهو أن الأبوة المثبتة دينية والأبوة المنفية طينية، وبهذا يرتفع الإشكال في قوله: وأزواجه أمهاتهم مع قوله: وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب [٣٣ \ ٥٣] ، إذ يقال كيف يلزم." (٢)

"والجواب أن آية: إن الله لا يغفر أن يشرك به [٤ \ ٤٨] ، مخصصة لهذه، وقال بعض العلماء: هذه مقيدة بالتوبة بدليل قوله تعالى: وأنيبوا إلى ربكم

[٣٩ ٥٤] ، فإنه عطف على قوله لا تقنطوا [٣٩ ٥٣] ، وعليه فلا إشكال، وهو اختيار ابن كثير.." (٣)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الأحقاف

قوله تعالى: قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم الآية.

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/١٧٤

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/١٨٦

(٣) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٠١

هذه الآية الكريمة تدل على أنه صلى الله عليه وسلم لا يعلم مصير أمره، وقد جاءت آية أخرى تدل أنه عالم بأن مصيره إلى الخير، وهي قوله تعالى: ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر [٤٨ وما تأخر تنصيص على حسن العاقبة والخاتمة.

والجواب ظاهر، وهو أن الله تعالى علمه ذلك بعد أن كان لا يعلمه ويستأنس له بقوله تعالى: وعلمك ما لم تكن تعلم الآية [٤ \ ١١٣] ، وقوله: ماكنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا الآية [٤٢ \ ٥٢] ، وقوله: ووجدك ضالا فهدى [٩٣ ٧] وقوله: وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك الآية [٢٨ ٨٦] .

وهذا **الجواب**، هو معنى قول ابن عباس، وهو مراد عكرمة والحسن وقتادة بأنها منسوخة بقوله: ليغفر لك الله ما تقدم الآية [٤٨] .

ويدل له أن «الأحقاف» مكية، وسورة «الفتح» نزلت عام ست في رجوعه صلى الله عليه وسلم من الحديبية.

وأجاب بعض العلماء: بأن المراد ما أدري ما يفعل بي ولا بكم في الدنيا من الحوادث والوقائع، وعليه فلا **إشكال**، والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم.

هذه الآية يفهم من ظاهرها أن جزاء المطيع من الجن غفران ذنوبه." (١)

"دخوله في شيء من أنواع مفهوم المخالفة، فلأن عدم دخوله في مفهوم الحصر أو العلة أو الغاية أو العدد أو الصفة أو الظرف واضح.

فلم يبق من أنواع مفهوم المخالفة يتوهم دخوله فيه إلا مفهوم الشرط أو اللقب، وليس داخلا في واحد منهما فظهر عدم دخوله فيه أصلا.

أما وجه توهم دخوله في مفهوم الشرط فلأن قوله: يغفر لكم من ذنوبكم، فعل

مضارع مجزوم بكونه جزاء الطلب، وجمهور علماء العربية على أن الفعل إذا كان كذلك فهو مجزوم بشرط مقدر لا بالجملة قبله كما قيل به.

وعلى الصحيح الذي هو مذهب الجمهور، فتقرير المعنى: أجيبوا داعي الله وآمنوا به، إن تفعلوا ذلك يغفر لكم، فيتوهم في الآية، مفهوم هذا الشرط المقدر.

والجواب عن هذا، أن مفهوم الشرط عند القائل به، إنما هو في فعل الشرط لا في جزائه، وهو معتبر هنا في فعل الشرط على عادته فمفهوم إن تجيبوا داعي الله وتؤمنوا به يغفر لكم أنهم إن لم يجيبوا داعي الله ولم يؤمنوا به لم يغفر لهم، وهو كذلك. أما جزاء الشرط فلا مفهوم له لاحتمال أن تترتب على الشرط الواحد مشروطات كثيرة فيذكر بعضها جزاء له فلا يدل على نفي غيره. كما لو قلت لشخص مثلا: إن تسرق يجب عليك غرم ما سرقت، فهذا الكلام حق ولا يدل على نفي غير الغرم كالقطع لأن قطع اليد مرتب أيضا على السرقة كالغرم. فكذلك الغفران والإجارة من العذاب، ودخول الجنة كلها مرتبة على إجابة داعي الله والإيمان به، فذكر في الآية بعضها وسكت فيها عن بعض، ثم بين في موضع آخر، وهذا لا

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢١٠

إشكال فيه.

وأما وجه توهم دخوله في مفهوم اللقب، فلأن اللقب في اصطلاح الأصوليين هو ما لم يمكن انتظام الكلام العربي دونه، أغنى المسند إليه سواء كان لقبا." (١)

"قال مقيده عفا الله عنه: الذي يظهر أن التحقيق في هذه المسألة أنه صلى الله عليه وسلم ربما فعل بعض المسائل من غير وحي في خصوصه، كإذنه للمتخلفين عن غزوة تبوك قبل أن يتبين صادقهم من كاذبهم، وكأسره لأسارى بدر، وكأمره بترك تأبير النخل، وكقوله: لو استقبلت من أمري ما استدبرت الحديث، إلى غير ذلك.

وأن معنى قوله تعالى: وما ينطق عن الهوى لا إشكال فيه لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا ينطق بشيء من أجل الهوى ولا يتكلم بالهوى.

وقوله تعالى: إن هو إلا وحي يوحى يعني أن كل ما يبلغه عن الله فهو وحي من الله لا بهوى ولا بكذب ولا افتراء، والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: وأن ليس للإنسان إلا ما سعى.

هذه الآية الكريمة تدل على أنه لا ينتفع أحد بعمل غيره.

وقد جاءت آية أخرى تدل على أن بعض الناس ربما انتفع بعمل غيره وهي قوله تعالى: والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان الآية [٥٢ \ ٢١] ، فرفع درجات الأولاد سواء قلنا: إنهم الكبار أو الصغار نفع حاصل لهم، وإنما حصل لهم بعمل آبائهم لا بعمل أنفسهم.

اعلم أولا أن ما روي عن ابن عباس من أن هذا كان شرعا لمن قبلنا، فنسخ في شرعنا غير صحيح، بل آية: وأن ليس للإنسان محكمة، كما أن القول بأن المراد بالإنسان خصوص الكافر غير صحيح أيضا.

والجواب من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الآية إنما دلت على نفي ملك الإنسان لغير سعيه، ولم تدل على نفي انتفاعه بسعي غيره، لأنه لم يقل وأن لن ينتفع الإنسان إلا بما سعى، وإنما قال: وأن ليس للإنسان. وبين الأمرين فرق ظاهر، لأن سعي الغير ملك." (٢)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الرحمن

قوله تعالى: يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران.

لا يخفى ما يسبق إلى الذهن من أن إرسال شواظ النار الذي هو لهبها، والنحاس الذي هو دخانها، أو النحاس المذاب، وعدم الانتصار ليس في شيء منه إنعام على الثقلين. وقوله لهم: فبأي آلاء ربكما تكذبان [٥٥ ٣٦] ، يفهم منه أن إرسال الشواظ والنحاس وعدم الانتصار من آلاء الله، أي نعمه على الجن والإنس.

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢١٢

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٢٤

والجواب من وجهين:

الأول: أن تكرير: فبأي آلاء ربكما تكذبان، للتوكيد، ولم يكرره متواليا لأن تكريره بعد كل آية أحسن من تكريره متواليا، وإذا كان للتوكيد فلا **إشكال** لأن المذكور منه بعد ما ليس من الآلاء مؤكد للمذكور بعد ما هو من الآلاء.

الوجه الثاني: أن فبأي آلاء ربكما تكذبان لم تذكر إلا بعد ذكر نعمة أو موعظة أو إنذار وتخويف، وكلها من آلاء الله التي لا يكذب بها إلا كافر جاحد، أما في ذكر النعمة فواضح.

وأما في الموعظة، فلأن الوعظ تلين له القلوب فتخشع وتنيب، فالسبب الموصل إلى ذلك من أعظم النعم، فظهر أن الوعظ من أكبر الآلاء.

وأما في الإنذار والتخويف كهذه الآية، ففيه أيضا أعظم نعمة على العبد، لأن إنذاره في دار الدنيا من أهوال يوم القيامة، من أعظم نعم الله عليه.." (١)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة المجادلة

قوله تعالى: والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا.

لا يخفى أن ترتيبه تعالى الكفارة بالعتق على الظهار والعود معا يفهم منه أن الكفارة لا تلزم إلا بالظهار والعود معا.

وقوله: من قبل أن يتماسا، صريح في أن التكفير يلزم كونه قبل العود إلى المسيس.

اعلم أولا أن ما رجحه ابن حزم من قول داود وحكاه ابن عبد البر عن بكير بن الأشج والفراء وفرقة من أهل الكلام، وقال به شعبة من أن معنى ثم يعودون لما قالوا هو عودهم إلى لفظ الظهار، فيكررونه مرة أخرى قول باطل، بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستفصل المرأة التي نزلت فيها آية الظهار، هل كرر زوجها صيغة الظهار أم لا، وترك الاستفصال ينزل منزلة العموم في الأقوال كما تقدم مرارا.

والتحقيق، أن الكفارة ومنع الجماع قبلها لا يشترط فيهما تكرير صيغة الظهار وما زعمه البعض أيضا من أن الكلام فيه تقديم وتأخير، وتقديره: والذين يظاهرون من نسائهم فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا، ثم يعودون لما قالوا سالمين من الإثم بسبب الكفارة غير صحيح أيضا، لما تقرر في الأصول من وجوب الحمل على بقاء الترتيب إلا لدليل، وإليه الإشارة بقول صاحب مراقي السعود:

كذلك ترتيب لإيجاب العمل ... بما له الرجحان مما يحتمل

وسنذكر إن شاء الله **الجواب** عن هذا **الإشكال** على مذاهب الأئمة الأربعة رضي الله عنهم وأرضاهم أجمعين، فنقول وبالله نستعين:." (٢)

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٢٧

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٣١

"معنى العود عند مالك فيه قولان؟ تؤولت المدونة على كل واحد منهما وكلاهما مرجح.

الأول: أنه العزم على الجماع فقط.

الثاني: أنه العزم على الجماع وإمساك الزوجة معا، وعلى كلا القولين فلا **إشكال** في الآية لأن المعنى حينئذ: والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعزمون على الجماع، أو عليه مع الإمساك فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا فلا منافاة بين العزم على الجماع أو عليه مع الإمساك، وبين الإعتاق قبل المسيس.

وغاية ما يلزم على هذا القول حذف الإرادة وهو واقع في القرءان، كقوله تعالى: إذا قمتم إلى الصلاة [٥ \ ٦] ، أي أردتم القيام إليها.

وقوله: فإذا قرأت القرآن [١٦ \ ٩٨] ، أي أردت قراءته فاستعذ بالله الآية [١٦ ٩٨] .

ومعنى العود عند الشافعي أن يمسكها بعد المظاهرة زمانا يمكنه أن يطلق فيه فلا يطلق، وعليه فلا **إشكال** في الآية أيضا، لأن إمساكه إياها الزمن المذكور لا ينافي التكفير قبل المسيس كما هو واضح.

ومعنى العود عند أحمد هو أن يعود إلى الجماع أو يعزم عليه، أما العزم فقد بينا أنه لا **إشكال** في الآية على القول به.

وأما على القول بأنه الجماع، **فالجواب** أنه إن ظاهر وجامع قبل التكفير يلزمه الكف عن المسيس مرة أخرى حتى يكفر ولا يلزم من هذا جواز الجماع الأول قبل التكفير لأن الآية على هذا القول، إنما بينت حكم ما إذا وقع الجماع قبل التكفير وأنه وجوب التكفير قبل مسيس آخر.

أما الإقدام على المسيس الأول فحرمته معلومة من عموم قوله: من قبل أن يتماسا.." (١)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الحشر

قوله تعالى: وما آتاكم الرسول فخذوه.

تقدم وجه الجمع بين الإطلاق الذي في هذه الآية، والتقييد الذي في قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم [٨ \ ٢٤] . وقوله تعالى: ولا يعصينك في معروف [٦٠ \ ١٢] ، في سورة «الأنفال» .

سورة الممتحنة

قوله تعالى: لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم الآية.

هذه الآية الكريمة تدل على أن الكافر إذا لم يقاتل المؤمن في الدين ولم يخرجه من داره لا يحرم بره، والإقساط إليه، وقد جاءت آية أخرى تدل على منع موالاة الكفار وموادتهم مطلقا. كقوله تعالى: ومن يتولهم منكم فإنه منهم [٥ \ ٥١] .

وقوله تعالى: ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون [٦٠ \ ٩] .

وقوله تعالى: لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر الآية [٥٨ \ ٢٢] .

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٣٢

واجواب هو أن من يقول بنسخ هذه الآية فلا **إشكال** فيها على قوله، وعلى القول بأنها محكمة فوجه الجمع مفهوم منها لأن الكافر الذي لم ينه عن بره والإقساط إليه مشروط فيه عدم القتال في الدين، وعدم إخراج المؤمنين من ديارهم، والكافر المنهي عن ذلك فيه هو المقاتل في الدين المخرج للمؤمنين من ديارهم المظاهر للعدو على إخراجهم، والعلم عند الله تعالى.." (١)

"سورة الجمعة

قوله تعالى: والله لا يهدي القوم الظالمين.

فيه **الإشكال**، **والجواب** مثل ما ذكرنا آنفا في قوله تعالى: والله لا يهدي القوم الظالمين [٥ ١٠٨] .

قوله تعالى: وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها الآية.

لا يخفى أن أصل مرجع الضمير هو الحد الدائر بين التجارة واللهو لدلالة لفظة " أو " على ذلك، ولكن هذا الضمير راجع إلى التجارة وحدها دون اللهو، فبينه وبين مفسره بعض منافاة في الجملة.

والجواب أن التجارة أهم من اللهو وأقوى سببا في الانفضاض عن النبي صلى الله عليه وسلم لأنهم انفضوا عنه من أجل العير، واللهو كان من أجل قدومها، مع أن اللغة العربية يجوز فيها رجوع الضمير لأحد المذكورين قبله.

أما في العطف بأو فواضح، لأن الضمير في الحقيقة راجع إلى الحد الدائر الذي هو واحد لا بعينه، كقوله تعالى: ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا الآية [٤ ١١٢] .

وأما الواو فهو فيها كثير.

ومن أمثلته في القرآن قوله تعالى: واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها الآية [٢ ٤٥] .

وقوله تعالى: والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها " الآية [٩ ٣٤] .

وقوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه الآية [٨ ٢٠] .

ونظيره من كلام العرب قول نابغة ذبيان:

وقد أراني ونعما لاهيين بها ... والدهر والعيش لم يهمم بإمرار." (٢)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة التغابن

قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم. تقدم رفع **الإشكال** بينه وبين قوله تعالى: اتقوا الله حق تقاته [٣ \ ١٠٢] ، في سورة «آل عمران» .

سورة الطلاق

قوله تعالى: يا أيها النبي الآية.

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٣٦

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٣٨

ظاهر في خصوص الخطاب به صلى الله عليه وسلم، وقوله: إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن الآية [٦٥ ١] ، يقتضي خلاف ذلك.

والجواب هو ما تقدم محررا في سورة «الروم» من أن الخطاب الخاص بالنبي صلى الله عليه وسلم حكمه عام لجميع الأمة.

قوله تعالى: ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا قد أحسن الله له رزقا.

إفرد الضمير في هذه الآية في قوله: «يؤمن» وقوله: «يعمل» وقوله: «يدخله» وقوله: «له» . وجمع في قوله: «خالدين» .

والجواب: أن الإفراد باعتبار لفظ: «من» والجمع باعتبار معناها وهو كثير في القرءان العظيم. وفي هذه الآية الكريمة رد على من زعم أن مراعاة المعنى لا تجوز بعدها مراعاة اللفظ لأنه في هذه الآية راعى المعنى في قوله: «خالدين» ثم راعى اللفظ في قوله: قد أحسن الله له رزقا.." (١)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة التحريم

قوله تعالى: يا أيها النبي.

مع قوله: قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم [٦٦ \ ٢] ، يجري فيه من **الإشكال**.

والجواب ما تقدم في سورة «الطلاق» .

قوله تعالى: وكانت من القانتين.

لا يخفى ما يسبق إلى الذهن من أن المرأة ليست من الرجال، وهو تعالى لم يقل من القانتات.

الجواب هو إطباق أهل اللسان العربي على تغليب الذكر على الأنثى في الجمع، فلما أراد أن يبين أن مريم من عباد الله القانتين وكان منهم ذكور وإناث غلب الذكور كما هو الواجب في اللغة العربية، ونظيره قوله تعالى: إنك كنت من الخاطئين [١٢ \ ٢٩] ، وقوله: إنها كانت من قوم كافرين [٢٧ \ ٤٣] .." (٢)

"وحاصل إيضاح هذا **الجواب** أن الذكرى تشتمل على ثلاث حكم:

الأولى: خروج فاعلها من عهدة الأمر بها.

الثانية: رجاء النفع لمن يوعظ بها، وبين الله تعالى هاتين الحكمتين بقوله تعالى:

قالوا معذرة إلى ربكم ولعلهم يتقون [٧ \ ١٦٤] ، وبين الأولى منهما بقوله تعالى: فتول عنهم فما أنت بملوم [٥١ \ ٥٤] ، وقوله تعالى: إن عليك إلا البلاغ [٤٢ \ ٤٨] ، ونحوها من الآيات. وبين الثانية بقوله: وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين [٥١] .

الثالثة: إقامة الحجة على الخلق، وبينها تعالى بقوله: رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل [٤ \ ١٦٥] وبقوله: ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا الآية [٢٠ \ ١٣٤] ، فالنبي صلى

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٤٠

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٤١

الله عليه وسلم إذا كرر الذكرى حصلت الحكمة الأولى والثالثة، فإن كان في الثانية طمع استمر على التذكير وإلا لم يكلف بالدوام، والعلم عند الله تعالى.

وإنما اخترنا بقاء الآية على ظاهرها مع أن أكثر المفسرين على صرفها عن ظاهرها المتبادر منها، وأن معناها: فذكر مطلقا إن نفعت الذكرى، وإن لم تنفع، لأننا نرى أنه لا يجوز صرف كتاب الله عن ظواهره المتبادرة منه؟ إلا لدليل يجب الرجوع له، وإلى بقاء هذه الآية على ظاهرها.

جنح ابن كثير حيث قال في تفسيرها: أي ذكر حيث تنفع التذكرة، ومن هنا يؤخذ الأدب في نشر العلم، فلا يضعه في غير أهله، كما قال علي رضي الله عنه: ما أنت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم، إلا كان فتنة لبعضهم، وقال: حدث الله الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله.

تنبيه

هذا **الإشكال** الذي في هذه الآية، إنما هو على قول من يقول باعتبار دليل." (١)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الليل

قوله تعالى: إن علينا للهدى.

يدل على أن الله التزم على نفسه الهدى للخلق مع أنه جاءت آيات كثيرة تدل على عدم هداه لبعض الناس كقوله: والله لا يهدي القوم الفاسقين [٥ \ ١٠٨] .

وقوله: والله لا يهدي القوم الظالمين [٢ \ ٢٥٨] .

وقوله: كيف يهدي الله قوما كفروا الآية [٣ \ ٨٦] ، إلى غير ذلك من الآيات.

والجواب هو ما تقدم من أن الهدى يستعمل في القرءان خاصا وعاما، فالمثبت العام والمنفي الخاص ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

وأما على قول من قال: إن معنى الآية أن الطريق الذي يدل علينا وعلى طاعتنا هو الهدى لا الضلال، وقول من قال: إن معنى الآية أن من سلك طريق الهدى وصل إلى الله، فلا **إشكال** في الآية أصلا.." (٢)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة العاديات

قوله تعالى: إن الإنسان لربه لكنود وإنه على ذلك لشهيد الآية.

هذه الآية تدل على أن الإنسان شاهد على كنود نفسه، أي مبالغته في الكفر.

وقد جاءت آيات أخر تدل على خلاف ذلك، كقوله: وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا [١٨ \ ١٠٤] ، وقوله: ويحسبون

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٦٠

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٧٣

أنهم مهتدون [٤٣ \ ٣٧] ، وقوله: وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون [٣٩ \ ٤٧] .

والجواب عن هذا من ثلاثة أوجه:

الأول: أن شهادة الإنسان بأنه كنود، هي شهادة حاله بظهور كنوده، والحال ربما تكفي عن المقال.

الثاني: أن شهادته على نفسه بذلك يوم القيامة، كما يدل له قوله: وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين [٦ \ ١٣٠] ، وقوله: فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير [٦٧ \ ١١] ، وقوله: قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين [٣٩ \ ٧١] .

الوجه الثالث: أن الضمير في قوله: وإنه على ذلك لشهيد، راجع إلى رب الإنسان المذكور في قوله: إن الإنسان لربه لكنود وعليه فلا إشكال في الآية، ولكن رجوعه إلى الإنسان أظهر، بدليل قوله: وإنه لحب الخير لشديد [١٠٠ \ ٨] .

والعلم عند الله تعالى.." (١)

"أحسن، وأن الطيبي قال: إنه أظهر، وقال هو: وللبحث فيه مجال.

الثالث: الذي فيه الإشكال، أن المعنى فأمه هاوية، أي مأواه الذي يحيط به، وبضمه هاوية، وهي النار لأن الأم تؤوي ولدها وتضمه، والنار تضم هذا العاصي، وتكون مأواه.

والجواب على هذا القول، هو ما أشار له الألوسي في تفسيره من أنه نكر الهاوية في محل التعريف لأجل الإشعار بخروجهم عن المعهود للتفخيم والتهويل، ثم بعد إبهامها لهذه النكتة، قررها بوصفها الهائل بقوله: وما أدراك ما هيه نار حامية.

قال مقيده عفا الله عنه: هذا الجواب الذي ذكره الألوسي يدخل في حد نوع من أنواع البديع المعنوي يسميه علماء البلاغة التجريد، فحد التجريد عندهم هو أن ينتزع من أمر ذي صفة آخر مثله فيها مبالغة في كمالها فيه، وأقسامه معروفة عند البيانيين، فمنه ما يكون التجريد فيه بحرف، نحو قولهم: لي من فلان صديق حميم، أي بلغ من الصداقة حدا صح معه أن يستخلص منه آخر مثله فيها مبالغة في كمالها فيه، وقولهم: لئن سألته لتسألن به البحر، بالغ في اتصافه بالسماحة، حتى انتزع منه بحرا في السماحة، ومن التجريد بواسطة الحرف قوله تعالى: لهم فيها دار الخلد [٤١ \ ٢٨] ، وهو أشبه شيء بالآية التي نحن بصددها، لأن النار هي دار الخلد بعينها، لكنه انتزع منها دارا أخرى، وجعلها معدة في جهنم للكفار تهويلا لأمرها، ومبالغة في اتصافها بالشدة، ومن التجريد ما يكون من غير توسط الحرف، نحو قول قتادة بن سلمة الحنفي:

ولئن بقيت لأرحلن بغزوة ... تحوي الغنائم أو يموت كريم

يعني نفسه انتزع من نفسه كريما مبالغة في كرمه، فإذا عرفت هذا فالنار سميت الهاوية لغاية عمقها، وبعد مهواها." (٢)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الماعون

قوله تعالى: فويل للمصلين الآية.

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٨٣

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٨٥

هذه الآية يتوهم منها الجاهل أن الله توعد المصلين بالويل، وقد جاء في آية أخرى أن عدم الصلاة من أسباب دخول سقر، وهي قوله تعالى: ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين [٧٤ \ ٤٢ - ٤٣] .

واجواب عن هذا في غاية الظهور، وهو أن التوعد بالويل منصب على قوله: الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراءون الآية [١٠٧ \ ٥ - ٦] ، وهم المنافقون على التحقيق، وإنما ذكرنا هذا الجواب مع ضعف الإشكال؛ وظهور الجواب عنه لأن الزنادقة الذين لا يصلون يحتجون لترك الصلاة بهذه الآية.

وقد سمعنا من ثقات وغيرهم: أن رجلا قال لظالم تارك للصلاة: ما لك لا تصلي؟ فقال لأن الله توعد على الصلاة بالويل في قوله فويل للمصلين، فقال له: اقرأ بعدها، فقال لا حاجة لي فيما بعدها فيها كفاية في التحذير من الصلاة، ومن هذا القبيل قول الشاعر:

دع المساجد للعباد تسكنها ... وسر إلى حانة الخمار يسقينا

ما قال ربك ويل للأولى سكروا ... وإنما قال ويل للمصلينا

فإذا كان الله تعالى توعد بالويل المصلي الذي هو ساه عن صلاته ويرائي فيها، فكيف بالذي لا يصلي أصلا، فالويل كل الويل له وعليه لعائن الله إلى يوم القيامة ما لم يتب.." (١)

"يا موسى ما جوابك بموافق للسؤال «أتتخذنا هزوا» نحن ندفع عن أنفسنا دعوى القتل وأنت تأمرنا بذبح بقرة؟ وذلك لعدم علمهم الحكمة من ذلك لما بين الأمرين من التفاوت «قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين» (٦٧) الساخرين بكم وإني مثلكم في هذا ولكن الله أمرني به لإظهار أمر القتل الذي اتهمتم به، وهؤلاء كان عليهم أن يأتوا حالا بمطلق بقرة فيذبحوها، لأن موسى لم يعين لهم بقرة مخصوصة ولم يأمره الله بذلك ولكن شددوا فشدد الله عليهم، «قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي» حقيقتها وكم سنها «قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض» الفارض المسنة التي لم تلد أي لا كبيرة «ولا بكر» البكر الفتية التي لم تكن أهلا للولادة أي صغيرة «عوان» العوان النصف والوسط والتي نتجت بعد بطنها البكر من الخيل والبقر ومن النساء التي كان لها زوج ثم بين المراد بقوله عوان «بين ذلك» بين المسنة والبكر «فافعلوا ما تؤمرون ٦٨» ولا تكثروا السؤال عما لا يعني، فلم يكتفوا بذلك «قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع» شديد الصفرة كما تقول أسود حالك وأبيض أنق وأزرق صاف وأخضر أدهم أي «لونها» اصفر جدا «تسر الناظرين» (٦٩) رؤيتها لحسنها وتعجبهم بهجتها فيظهر على وجه ناظرها السرور «قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي» أسائمة أم عامله «إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون» (٧٠) لما تأمرنا به

«قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول» ليست مذالة بالعمل «تثير الأرض» تحرثها للزراعة «ولا تسقي الحرث» ليست بساقية يستقى عليها الماء من البئر وغيره «مسلمة» من كل عيب «لا شية فيها» لا علامة ولون آخر من أبيض أو أسود أو غيره «قالوا الآن جئت بالحق» البيان الشافي الذي لا إشكال فيه فصاروا يطلبون بقرة متصفة بما ذكر فلم يجدوا إلا واحدة عند

---

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٨٨

غلام يتيم فكان هذا السؤال منهم لحكمة أرادها الله تعالى أيضا وهي أن رجلا صالحا عنده غلام صغير وعجلة صغيرة فتركها في غيضة وقال استودعنك يا رب هذه العجلة لا بني ثم مات، ونشأ الغلام." (١)

"المحكم والمتشابه، عرضنا فيه سور القرآن على ترتيبها، وبينا معانى ما تشابه من آياتها، مع بيان وجه خطأ فريق من الناس فى تأويلها، ليكون النفع به أعظم، ونسأل الله التوفيق للصواب إن شاء الله.

فالكتاب لم يقصد فيه مؤلفه أن يعرض لشرح كتاب الله آية آية، بل كان كل همه – كما نأخذ من عبارته السابقة، وكما يظهر لنا من مسلكه فى الكتاب نفسه – موجها إلى الفصل بين محكم الكتاب ومتشابهه، وإلى بيان معانى هذه الآيات المتشابهة، ثم إلى بيان خطأ فريق من الناس، فى تأويلها، وهو يقصد بهذا الفريق – فى الغالب – جماعة أهل السنة الذين لا يرون رأيه فى القرآن، ولا ينظرون إليه نظرته الاعتزالية.

نقرأ هذا الكتاب، فنجد أن مؤلفه قد ابتدأه بسورة الفاتحة، واختتمه بسورة الناس، ولكنه لا يستقصى جميع السورة، ولا يعرض لكل آياتها بالشرح كما قلنا، بل نجده يبنى كتابه على مسائل، كل مسألة تتضمن إشكالا وجوابا، وهذا الإشكال تارة يرد على ظاهر النظم الكريم من ناحية الصناعة العربية، وتارة يرد عليه من ناحية أنه لا يتفق مع عقيدته الاعتزالية.

* *

* بعض مواقفه من مشكلات الصناعة العربية:

أما المسائل التى أوردها مشتملة على مشكلات الصناعة العربية وأجوبتها، فهو لا تخرج عما عرض له عامة المفسرين فى تفاسيرهم، وهذا الجانب يشمل جزءا غير قليل من الكتاب، وإليك بعض هذه المسائل:

فمثلا فى سورة الحمد يقول فى (ص ٤، ٥) ما نصه: "مسألة – قالوا: الحمد لله: خبر، فإن كان حمد نفسه فلا فائدة لنا فيه. وإن أمرنا بذلك، فكان يجب أن يقول: قولوا الحمد لله. وجوابنا عن ذلك: أن المراد به الأمر بالشكر والتعليم لكى نشكره، لكنه وإن حذف الأمر فقد دل عليه بقوله: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ .. لأنه لا يليق بالله تعالى، وإنما يليق بالعباد، فإذا كان معناه قولوا: ﴿إياك نعبد﴾ فكذلك قوله: ﴿الحمد لله﴾ .. وهكذا كقوله: ﴿والملائكة يدخلون عليهم من كل باب * سلام عليكم﴾ [الرعد: ٢٣-٢٤] .. ومثله كثير من القرآن".

ومثلا فى سورة البقرة يقول فى (ص٦) ما نصه: "مسألة" – ومتى قيل: ولماذا قال تعالى: ﴿ذلك الكتاب﴾ [البقرة: ٢] ولم يقل: هذا الكتاب؟ فجوابنا: أنه جل وعز وعد رسوله إنزال كتاب عليه لا يمحوه الماء، فلما أنزل ذلك قال: ﴿ذلك الكتاب﴾ . والمراد: ما وعدتك، ولو قال: "هذا الكتاب" لم يفد هذه الفائدة".

ويقول بعد ذلك مباشرة فى (ص ٧، ٦) ما نصه: "مسألة" – قالوا: ما معنى: ﴿لا." (٢)

"ريب فيه﴾ [البقرة: ٢] وقد علمتم أن خلقا يشكون فى ذلك فكيف يصح ذلك؟. وإن أراد: لا ريب فيه عندى وعند من يعلم، فلا فائدة فى ذلك. فجوابنا: أن المراد أنه حق يجب أن لا يرتاب فيه، وهذا كما يبين المرء الشئ لخصمه

---

(١) بيان المعاني ملا حويش ٥/٥١

(٢) التفسير والمفسرون الذهبي، محمد حسين ١/٢٧٩

فيحسن منه بعد البيان أن يقول: هذا كالشمس واضح، وهذا لا يشك فيه أحد، وهذا كما يقال عند إظهار الشهادتين: إن ذلك حق وصدق، وإن كان فى الناس من يكذب بذلك".

ومثلا فى سورة هود يقول فى (ص ١٦٤) ما نصه: "مسألة – وربما قيل فى قوله تعالى: ﴿أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه﴾ [هود: ١٧] : ما الفائدة فى هذا الابتداء ولا خبر له؟ وجوابنا: أن الخبر قد يحذف إذا كان كالمعلوم، والمراد: أفمن كان بهذا الوصف كمن هو يكفر ولا يسلك طريق العبادة وما توجبه البينة".

ومثلا فى سورة الفرقان يقول فى (ص ٣٥٤) ما نصه: "مسألة – وربما قيل فى قوله تعالى: ﴿قل أذلك خير أم جنة الخلد﴾ [الفرقان: ١٥] كيف يصح ذلك ولا خير فى النار أصلا؟ وجوابنا: أن المراد: أيهما أولى بأن يكون خيرا؟ وقد يقول الحكيم لغيره من العصاة: إن التمسك بالطاعة خير لك من المعصية، والمراد ما قد ذكرنا".

هذه أمثلة من الإشكالات التى أوردها القاضى عبد الجبار على ظاهر النظم من ناحية الصناعة، وهذه هى الأجوبة التى أجاب بها عن هذه الإشكالات.

* *

* بعض مواقفه من المشكلات العقيدية الاعتزالية:

وأما المسائل التى أوردها مشتملة على إشكالات ترد على ظاهر النظم من ناحية أنه لا يتفق وعقيدته، وعلى أجوبة هذه الإشكالات، فهى كثيرة جدا، وهى تشغل الجزء الأكبر من هذا المؤلف، وإليك بعضه هذه المسائل:

* الهداية والضلال:

فمثلا يقول فى سورة البقرة (ص ٩، ١٠) ما نصه: "مسألة – قالوا: فقد قال تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة﴾ [البقرة: ٧] .. وهذا يدل على أنه قد منعهم من الإيمان، ومذهبكم بخلافه، وكيف تأويل الآية؟. وجوابنا: أن للعلماء فى ذلك جوابين، أحداهما: أنه شبه حالهم بحال الممنوع الذى على بصره غشاوة من حيث أزاح كل عللهم فلم يقبلوا، كما قد تعين للواحد الحق فتوضحه فإذا لم يقبل صح أن تقول: إنه حمار قد طبع الله على قلبه، وربما تقول: إنه ميت، وقد قال تعالى للرسول: ﴿إنك لا تسمع الموتى﴾ [النمل: ٨] وكانوا أحياء، فلما لم يقبلوا شبههم بالموتى، وهو كقول الشاعر:." (١)

"وترهيب لا محالة، لأن من علم بأنه يحاسب بأعماله، ويوقف على جميلها وقبيحها انزجر عن القبيح، وعمل ورغب فى فعل الجواب، فهذا ينصر الجواب، وإن كنا لا ندفع أن فى حمل الجواب على قرب المجازاة، وقرب المحاسبة على الأعمال ترغيبا فى الطاعات، وزجرا على المقبحات، فالتأويل الأول أشبه بالظاهر ونسق الآية، إلا أن التأويل الآخر غير مدفوع أيضا ولا مردود.

فأنت ترى فى المثالين الأولين كيف تخلص من ظاهر اللفظ الذى يمس عقيدته بمهارته اللغوية وتوسعه فى المعرفة بأشعار العرب، كما ترى فى المثال الثالث كيف لم يقبل قول من قال: إن معنى "سريع الحساب" سريع العلم، أو سريع القبول

---

(١) التفسير والمفسرون الذهبي، محمد حسين ١/٢٨٠

للدعاء، لأن القولين لم يستندا –كما قال – إلى أصل لغوى، أو عرفى، أو شرعى.

* *

* دفعه لموهم الاختلاف والتناقض:

هذا.. وإن الشريف المرتضى لا يقتصر فى أماليه على هذا النوع المذهبى من التفسير، بل نجده يعرض لبعض الإشكالات التى ترد على ظاهر النظم الكريم مما يوهم الاختلاف والتناقض، ثم يجيب عنها بدقة بالغة، ترجع إلى مهارته فى اللغة وإحاطته بفنونها.

فمثلا فى المجلس الثالث (جـ١ ص ١٨–٢٠) يقول ما نصه: "تأويل آية – إن سأل سائل فقال: "ما تقولون فى قوله تبارك وتعالى حكاية عن موسى: ﴿فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين﴾ [الشعراء: ٣٢] ، وقال تعالى فى موضع آخر: ﴿وأن ألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جآن ولى مدبرا ولم يعقب﴾ [القصص: ٣١] ، والثعبان: الحية العظيمة الخلقة، والجان: الصغير من الحيات، فكيف اختلف الوصفان والقصة واحدة؟ وكيف يجوز أن تكون العصا فى حال واحدة بصفة ما عظم خلقه من الحيات وبصفة ما صغر منها؟ وبأى شئ تزيلون التناقض عن هذا الكلام؟ الجواب: أول ما نقول: إن الذى ظنه السائل من كون الآيتين خبرا عن قصة واحدة باطل، بل الحالتان مختلفتان، فالحال التى أخبر أن العصا فيها بصفة الجان، كانت فى ابتداء النبوة وقبل مسير موسى إلى فرعون. والحال التى صار العصا عليها ثعبانا، كانت عند لقائه فرعون وإبلاغه الرسالة، والتلاوة تدل على ذلك، وإذا اختلفت القصتان فلا مسألة، على أن قوما من المفسرين قد تعاطوا الجواب على هذا السؤال، إما لظنهم أن القصة واحدة، أو لاعتقادهم أن العصا الواحدة لا يجوز أن تنقلب فى حالتين، تارة إلى صفة الجان، وتارة إلى صفة الثعبان.

أو على سبيل الاستظهار فى الحجة، وأن الحال لو كانت واحدة على سبيل ما ظن لم يكن بين الآيتين تناقض. وهذا الوجه أحسن ما تكلف به الجواب لأجله، لأن." (١)

"﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر: ٩] .. فكيف يتطرق إليه التحريف والتغيير؟ وأيضا قد استفاض عن النبى والأئمة صلوات الله عليهم حديث عرض الخبر المروى على كتاب الله ليعلم صحته بموافقته له، وفساده بمخالفته، فإذا كان القرآن الذى بأيدينا محرفا فما فائدة العرض؟ مع أن خبر التحريف مخالف لكتاب الله مكذب له، فيجب رده والحكم بفساده أو تأويله".

وهنا يجيب ملا محسن على إشكاله هذا بجوابين:

أولهما: أن هذه الأخبار إن صحت فلعل التغيير إنما وقع فيما لا يخل بالمقصود كثير إخلال، كحذف اسم على وآل محمد، وحذف أسماء المنافقين، فإن انتفاء التعبير باق لعموم اللفظ.

وثانيهما: أن بعض المحذوفات كان من قبيل التفسير والبيان ولم يكن من أجزاء القرآن، فيكون التبديل من حيث المعنى، أى حرفوه وغيروه فى تفسيره وتأويله، بأن حملوه على خلاف ما يراد منه".

---

(١) التفسير والمفسرون الذهبي، محمد حسين ٢٩٩/١

ثم ذكر بعد هذا أقوال من تقدمه من شيوخه وعلماء مذهبه وهم ما بين مجيز للتحريف والنقصان ومانع لذلك، ولكل أدلته وحجته، ولا نطيل بذكرها ومن أرادها فليرجع إليها فى المقدمة السادسة (ص ١٤، ١٥) .

* *

* طريقة المؤلف فى تفسيره:

بين المؤلف فى المقدمة الثانية عشرة من مقدمات تفسيره طريقته واصطلاحاته التى جرى عليها فى كتابه فقال: "كل ما يحتاج من الآيات إلى بيان وتفسير لفهم المقصود من معانيه. أو إلى تأويل لمكان تشابه فيه، أو إلى معرفة سبب نزوله المتوقف عليه فهمه وتعاطيه، أو إلى تعرف نسخ أو تخصيص أو صفة أخرى فيه، وبالجملة ما يزيد على شرح اللفظ والمفهوم مما يفتقر إلى السماع عن المعصوم، فإن وجدنا شاهدا من محكمات القرآن يدل عليه أتينا به، فإن القرآن يفسر بعضه بعضا، وقد أمرنا من جهة أئمة الحق عليهم السلام أن نرد متشابهات القرآن إلى محكماته، وإلا فإن ظفرنا فيه بحديث معتبر عن أهل البيت عليهم السلام فى الكتب المعتبرة من طرق أصحابنا رضوان الله عليهم أوردناه، وإلا أوردنا ما روينا عنهم عليهم السلام من طرق العامة.. نظائره فى الأحكام ما روى عن الصادق: إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما يروى عنا، فانظروا إلى ما رووه عن على عليه السلام فاعملوا به (رواه الشيخ الطوسى فى العدة) .." (١)

"هؤلاء فقالوا: يا رسول الله؛ قد حلفنا على ذلك، فأنزل الله آيات الحلف.. ثم استشكل المؤلف على هذه الرواية إشكالين:

أولهما: أن مثال هذه المعاتبات ونسبة التحريم والاعتداء والتقوى ولغو الأيمان غير مناسبة لمقام على.

وثانيهما: أن عليا إما كان عالما بأن تحريم الحلال إن كان بالاستبداد والرأى كان من البدع والضلال، وإن كان بالنذر وشبهه كما دل عليه الخبر، كان مرجوحا غير مرضى لله تعالى، ومع ذلك حرمه على نفسه، أو كان جاهلا بذلك، وكلا الوجهين غير لائق بمقامه..

ثم أجاب عن هذين الإشكالين بجواب كله من قبيل النظرات الصوفية فقال: "والجواب الجلى لطالبى الآخرة والسالكين إلى الله، الذين بايعوا عليا بالولاية، وتابعوه بقدم صدق، واستشهوا نفحات نشأته حال سلوكه أن يقال: إن السالك إلى الله يتم سلوكه باستجماعه بين نشأتى الجذب والسلوك، بمعنى توسطه بين تفريط السلوك الصرف، وإفراط الجذب الصرف، فإنه إن كان فى نشأة السلوك فقد جمد طبعه ببرودة السلوك حتى يقف عن السير. وإن كان فى نشأة الجذب فقط، فنى بحرارة الجذب عن أفعاله وصفاته وذاته، بحيث لا يبقى منه أثر ولا خبر، وهو وإن كان فى روح وراحة، لكنه ناقص كمال النقص من حيث أن المطلوب منه حضوره بالعودة لدى ربه مع جنوده، وخدمه، وأتباعه، وحشمه، وهو طرح الكل، وتسارع بوحدته، فالسالك إلى الله تكميله مربوط بأن يكون فى الجذب والسلوك منكسرا برودة سلوكه بحرارة جذبه، فالجذب والسلوك كالليل والنهار وكالصيف والشتاء، من حيث أنهما يربيان المواليد بتضادهما، فهما – مع كونهما متنازعين متآلفان متوافقان. إذا علمت ذلك، فاعلم أن السالك إذا وقع فى نشأة الجذب، وشرب من شراب الشوق الزنجبيلى، سكر وطرب ووجد،

---

(١) التفسير والمفسرون الذهبي، محمد حسين ١١٨/٢

بحيث لا يبقى فى نظره سوى الخدمة للمحبوب، وكل ما رآه منافيا للخدمة رآه ثقلا ووبالا على نفسه ومكروها لمولاه، فيصمم فى طرحه، ويعزم على ترك الاشتغال به، وهو من كمال الطاعة لا أنه ترك الطاعة كما يظن، فلا ضير أن يكون أمير المؤمنين حال سلوكه وقع فى تلك النشأة، وحرم على نفسه كل ما يشغله عن الخدمة، لكمال الاهتمام بالطاعة، ولما لم يكن تحصيل الكمال التام إلا بالجمع بين النشأتين، أسقاه محمد صلى الله عليه وسلم من شراب السلوك، لأنه كان مكملا مربيا له ولغيره، ولذا قالوا: لأن يكون للسالك شيخ وإلا فيوشك أن يقع فى الورطات المهلكة، ولا منقصة فى أمثال هذه المعاتبات على الأحباب، بل فيها من اللطف والترغيب فى الخدمة ما لا يخفى، وعلى كان عالما بأن الكمال لا يحصل إلا بالنشأتين، لكنه يرى حين الجذب أن كل ما يشغله عن الخدمة فهو مكروه المحبوب،." (١)

"السور نزولا كما يفهم ذلك من صنيع المرتبين للسور، على حسب نزولها.

القول الرابع:

إن أول ما نزل هو قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم واستند القائل بهذا إلى ما أخرجه الواحدي بإسناده عن عكرمة والحسن، قالا: أول ما نزل من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم وأول سورة اقرأ باسم ربك وأخرج ابن جرير، وغيره عن ابن عباس قال: أول ما نزل جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا محمد، استعذ، ثم قال: بسم الله الرحمن الرحيم وقد أجاب السيوطي عن هذا القول، فقال: وعندي أن هذا لا يعد قولا برأسه، فإن من ضرورة نزول السورة نزول البسملة معها، فهي أول آية نزلت على الإطلاق (١).

أقول: وهذا **الجواب** غير مسلم فالأحاديث الصحيحة في بدء الوحي كحديث عائشة وغيره لم تذكر قط نزول البسملة مع صدرها، والظاهر أنها نزلت بعد. عند نزول تمام السورة.

وقد ذكر «ابن عطية» في مقدمة تفسيره- عند حكاية هذا القول- أن في بعض طرق حديث خديجة، وحملها رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ورقة بن نوفل أن جبريل قال للنبي صلى الله عليه وسلم قل بسم الله الرحمن الرحيم فقالها، فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ (٢)، فإذا ثبت هذا يكون مؤيدا لما أجاب به السيوطي.

نعم هذه الآثار والأحاديث لا تنهض لمعارضة حديث عائشة المرفوع الذي اتفق عليه صاحبا الصحيحين، فهو في أعلى درجات الصحة.

«إزالة **إشكال**»: لكن يشكل على الوجه الذي رجحناه، ما رواه الشيخان عن عائشة قالت: «إن أول ما نزل سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار؛ حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام؛ لأنه ليس

---

(١) التفسير والمفسرون الذهبي، محمد حسين ١٥٥/٢

(١) الإتقان ج ١ ص ٢٤.

(٢) مقدمتان في علوم القرآن ص ٢٨٩.." [١]

"في صدر سورة اقرأ ذكر الجنة والنار، بل ولا في السورة كلها.

والجواب: أن «من» مقدرة في الكلام «أي» من أول ما نزل ...

ومرادها– رضي الله عنها– سورة المدثر، فإنها أول ما نزل بعد فترة الوحي، وفي آخرها ذكر الجنة والنار، فلعل آخرها نزل قبل نزول بقية «اقرأ» وبهذا يزول هذا **الإشكال**.

٣ – آخر ما نزل من القرآن

ليس في هذا الموضوع أحاديث مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما هي آثار مروية عن بعض الصحابة، والتابعين، استنتجوها مما شاهدوه من نزول الوحي، وملابسات الأحوال، وقد يسمع أحدهم ما لا يسمعه الآخر ويرى ما لا يرى الآخر، فمن ثم كثر الاختلاف بين السلف والعلماء، في آخر ما نزل وتعددت الأقوال وتشعبت الآراء، وإليك تفصيل القول في هذا.

القول الأول:

إن آخر ما نزل من القرآن قوله تعالى في آخر سورة البقرة: واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون (٢٨) [البقرة:

٢٨١] والدليل على ذلك:

١ – روى النسائي من طريق عكرمة عن ابن عباس، قال: آخر ما نزل من القرآن واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ... الآية.

٢ – وروى ابن مردويه بسنده عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال:

آخر آية نزلت من القرآن واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ... الآية.

٣ – وأخرج ابن جرير من طريق عكرمة عن ابن عباس قال: آخر آية نزلت واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله الآية، ومن طريق الضحاك عنه مثله.

٤ – وأخرج ابن أبي حاتم بسنده، عن سعيد بن جبير قال: آخر ما نزل من القرآن كله واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ... الآية، وعاش النبي صلى الله عليه وسلم بعد نزول هذه الآية تسع ليال، ثم مات ليلة الاثنين، لليلتين خلتا من شهر." [٢]

"المبني للمعلوم بالفعل المبني للمجهول، أو العكس، ولا في إبدال فتحة بضمة، أو حرف بآخر، أو تقديم كلمة أو تأخيرها، أو زيادة كلمة أو نقصانها، فإن القراءة بإحداهما دون الأخرى لا توجب مشقة يسأل النبي صلى الله عليه وسلم منها المعافاة، وأن أمته لا تطيق ذلك، ويراجع جبريل مرارا، ويطلب التيسير فيجاب بإبدال حركة بأخرى، أو تقديم كلمة

---

(١) المدخل لدراسة القرآن الكريم محمد أبو شهبة ص/١١٦

(٢) المدخل لدراسة القرآن الكريم محمد أبو شهبة ص/١١٧

وتأخيرها.

فالحق: أنه مستبعد أن يكون هذا هو المراد بالأحرف السبعة.

٣ – إن أصحاب هذه الأقوال اشتبه عليهم القراءات بالأحرف، فالقراءات غير الأحرف لا محالة وإن كانت مندرجة تحتها، وراجعة إليها.

القول التاسع

إن المراد بالأحرف السبعة سبع قراءات.

وإننا لنناقش هؤلاء فنقول لهم: إن أردتم أن كل كلمة تقرأ بقراءات سبع، قلنا لكم: إن ذلك نادر وقليل جدا.

وإن أردتم أن بعض الكلمات تقرأ بوجه، وبعضها بوجهين، وبعضها بثلاث ... وهكذا إلى سبع، فذلك مردود أيضا بما يأتي:

١ – إن بعض الكلمات تقرأ على أكثر من سبعة أوجه؛ قال في «منار الهدى في الوقف والابتداء»: قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة أوجه، وعشرة أوجه ك مالك يوم الدين (٤) وفي «البحر»: أن في قوله:

وعبد الطاغوت اثنتين وعشرين قراءة، وفي أف لغات أوصلها «الرماني» إلى سبع وثلاثين لغة.

وقد أجاب الحافظ ابن حجر: بأن غالب ذلك؛ إما لأنه لا تثبت الزيادة؛ وإما أن يكون من قبيل الاختلاف في كيفية الأداء كما في المد والإمالة ونحوها.

والحق: إنه جواب لا يدفع الإشكال، لأن دعوى: أنه لا يثبت الزيادة على السبع مكابرة بعد ما نقلناه عن أئمة القراء، وكونه من قبيل الاختلاف في الأداء لا يمنع أنه من القراءات التي تثبت بها الزيادة على سبع، إذ لا." (١)

"٢٠– تتمة المطلوب في قراءة يعقوب من طريق الطيبة، نظم "مخطوط".

٢١– شرح تتمة المطلوب في قراءة يعقوب "مخطوط".

٢٢– النظم اليسير في قراءة ابن كثير من طريق الشاطبية "مخطوط" وهو نظم بديع في بابه.

٢٣– شرح نظم تيسير الأمر لما زاده حفص من طرق النشر "مطبوع".

٢٤– نظم زوائد الإمام أبي جعفر من طريق طيبة النشر "مخطوط".

٢٥– شرح نظم زوائد الإمام أبي جعفر "مخطوط".

٢٦– الاهتداء إلى بيان الوقف والابتداء "مخطوط".

٢٧– النبراس الوضاء في الفرق بين الضاد والظاء "مخطوط".

٢٨– الإمام في وقف حمزة وهشام "مخطوط".

٢٩– الدروس الدينية التهذيبية كتاب مدرسي جزءان طبع قديما ونفذ وغيرها مما ينتفع به.

---

(١) المدخل لدراسة القرآن الكريم محمد أبو شهبة ص/١٩٤

قلت: وكان رحمه الله تعالى يعنى بطلاب العلم عناية كبيرة ويستوي في ذلك من يعرفهم ومن لا يعرفهم فيرسل إليهم كتبه التي صنفها سواء كانت المخطوطة أم المطبوعة دون سابقة صلة أو تعارف بينهم وبينه. وقد حدث مرات أن كتبت إليه ولم أره أطلب كتبه فأرسلها إلي وبعضها مخطوط مما سبق ذكره بغير مقابل إلا رجاء وجه الله سبحانه والدار الآخرة وله رسائل عندي بخط يده – رحمه الله – فيها فتاوى تتعلق بالقراءات. وجواب إشكالات وردود اعتراضات رحمه الله رحمة واسعة وجزاه عن القرآن وأهله خيرا وبعد حياة حافلة توفي المترجم له رحمه الله تعالى في السادس والعشرين من شهر فبراير سنة ١٩٧٠م سبعين وتسعمائة وألف من ميلاد عيسى ابن مريم صلى الله على نبينا وعليه وسلم عن عمر يناهز التسعين عاما رحمه الله تعالى.." (١)

"عليه جذبه عمر رضي الله عنه فقال: أليس الله قد نهاك١ أن تصلي على المنافقين، فقال: أنا بين خيرتين، قال الله تعالى ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ . فصلى عليه فنزلت ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبدا﴾ .

الحديث ذكره البخاري في مواضع من صحيحه منها ٤٠٣ من الجزء التاسع وص٤٠٩ وج١٢ ص٣٨٠، ومسلم ج١٥ ص١٦٧ وج١٧ ص١٢١ والترمذي ج٤ ص١١٩ وقال هذا حديث حسن صحيح، والنسائي ج٤ ص١٣ وابن ماجه رقم ١٥٢٣ والإمام أحمد ج٢ ص١٨، وابن جرير ج١٠ ص٢٠٥، وابن أبي حاتم ج٤ ص٧٦.

وأخرجه البخاري ج٣ ص٤٧١ وج٩ ص٤٠٧، والترمذي ج٤ ص١١٨، والإمام أحمد ج١ ص١٦، وابن جرير ج١٠ ص٢٠٥، وابن أبي حاتم ج٤ ص٧٧ وابن إسحاق كما في سيرة ابن هشام ج٢ ص٥٥٢ من حديث عمر نحوه.

قوله تعالى:

﴿سيحلفون بالله لكم إذا انقلبتم إليهم لتعرضوا عنهم فأعرضوا عنهم إنهم رجس ومأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون﴾ الآيتان ٩٥ و٩٦.

ابن جرير ج١١ ص٣ حدثني يونس قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرني يونس عن ابن شهاب قال أخبرني عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب بن مالك أن عبد الله بن كعب قال: سمعت كعب بن مالك يقول لما قدم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من تبوك جلس للناس فلما فعل ذلك جاءه المخلفون فطفقوا يعتذرون إليه ويحلفون له، وكانوا بضعة وثمانين رجلا، فقبل

---

١ محصل الجواب أن عمر فهم من قوله ﴿فلن يغفر الله﴾ منع الصلاة عليهم فأخبره صلى الله عليه وعلى آله وسلم ألا منع وأن الرجاء لن يقطع ا. هـ فتح أي محصل جواب الإشكال حيث قال: أليس الله قد نهاك.." (٢)

---

(١) هداية القاري إلى تجويد كلام الباري عبد الفتاح المرصفي ٢/٧١١

(٢) الصحيح المسند من أسباب النزول مقبل بن هادي الوادعي ص/١١٠

"السبب الذي نزلت عليه الآية، ظهر المعنى الراجح، وتلاشى المعنى المرجوح الذي توهمه المخاطب من الإجمال، فارتفع **الإشكال**، من هذا قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ ١.

فقد وقع الإجمال في الاسم الموصول "من"، فإنه لا يعرف من المراد على وجه التحقيق بما وقع في حيزه من شرط **وجواب**، هل هم اليهود وحدهم بدليل السياق، أم المراد عموم المكلفين، فإذا علم من سبب النزول أن المراد به اليهود والنصارى، علم أن الذين تركوا الحكم بالتوراة والإنجيل لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمد -صلى الله عليه وسلم.

وسوابق الآية ولواحقها يدل على ذلك، غير أنه لا يمنع أن تتناول الآية بعمومها جميع المكلفين إن تركوا الحكم بما أنزل الله جملة، وأصروا على ذلك، وفعلوا ما فعله اليهود والنصارى من تحريف الكتاب، وترك العمل به، بناء على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما يقول الجمهور من المحققين.

ومنه قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ ٢.

فإنها من قبيل المجمل الذي يحتاج بيان المراد منه على وجه التحديد، إذ يتناول لفظ الظلم جميع الذنوب التي يقترفها الإنسان، لهذا أشكل على الصحابة معناها، فأفصح لهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- عن مراد الله منها.

قال البخاري: حدثنا محمد بن بشار، حدثنا ابن أبي عدي، عن شعبة، عن سليمان، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله "يعني: ابن مسعود" قال: لما نزلت: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ .

قال أصحابه: وأينا لم يظلم نفسه؟ فنزلت: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ .

---

١ المائدة: ٤٤.

٢ الأنعام: ٨٢.." (١)

"قال ابن أبي الإصبع في توجيه هذه الآية: " فإن على ظاهر هذه الآية

إشكالين: أحدهما من جهة الإعراب. والآخر من جهة المعنى.

فأما الذي من جهة الإعراب فعطف ما ليس بمجزوم على المجزوم، والذي من جهة المعنى أن صدر الآية يغني عن فاصلتها لأن توليهم عند القاتلة دليل على الخذلان. . .

والخذلان والنصر لا يجتمعان ".

" **والجواب** أن الله سبحانه وتعالى أخبر المؤمنين بأن عدوهم هذا إن قاتلهم

انهزم. ثم أراد - وهو أعلم - تكميل القوة بإخبارهم أنه مع توليه الآن لا ينصر أبدا في الاستقبال. فهو مخذول أبدا ما قاتلهم. فيثق المؤمنون بنصر الله

تعالى لهم على هذا العدو. ويتيقنوا أنه متى قاتلهم كان مخذولا. فيقدموا

على لقائه كلما أرادوا ذلك بثبات قلوب، وقوة نفوس. لا يتوقفون في لقائه

---

(١) دراسات في علوم القرآن - محمد بكر إسماعيل محمد بكر إسماعيل ص/١٦٥

ولا يخشون مغبة قتاله. ولو وقع الاقتصار على دون الفاصلة لم يوف الكلام

بهذا المعنى. لأنه لا يعطى: (وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار) أنهم

متى قاتلوهم كان الأمر ذلك. . . ولا علم سبحانه – وهو أعلم – أن الاقتصار على ما دون الفاصلة لا يفهم منه دوام هذه البشارة إلى آخر الأبد. والمقصود دوامها قال: (ثم لا ينصرون) . ومنع الفعل الجزم. وإن عطف على مجزوم ليبقى المعنى الذي وضعت له صيغة المضارع من الدلالة على الحال والاستقبال.

فيعلم أنه أراد – وهو أعلم – أنهم لا ينصرون في الحال. ولا في الاستقبال.

ونوى من الفعل الاستئناف لا العطف على ما تقدم فيقدر أنه قال: " ثم هم

لا ينصرون ". .

وأحسن ما وقع في هذا النظم اختيار لفظة " ثم " دون سائر حروف العطف لا

تدل عليه من التراخى والمهلة الملائمة لما قصد من الاستقبال فاتضح المعنى

وارتفع **الإشكال**.

وتضمنت هذه اللفظات السبع: ستة عشر ضربا من البديع:

" التعليق، والمطابقة المعنوية، والاحتراس، والتكميل، والتنكيت، والمقارنة، والإيضاح، والإدماج، والترشيح، والإيغال، والإيجاز، والافتنان،." (١)

"التخصيص، ولم تنتهض هذه الآية التي معنا حجة مخصصة! أما أولا: فلأنها ما دلت على ما ذهب إليه المخالف إلا بمفهوم الشرط، ومفهوم الصفة، وهما ليسا بحجة عند الإمام رضي الله عنه.

وأما ثانيا: فعلى تقدير الحجية يكون مقتضى المفهومين عدم الإباحة إذا اختل الشرط أو عدمت الصفة، وعدم الإباحة أعم من ثبوت الحرمة أو الكرامة، ولا دلالة للأعم على ما خص بخصوصه، فيجوز ثبوت الكراهة عند فقدان الشرط، كما يجوز ثبوت الحرمة سواء بسواء، والكراهة أقل في مخالفة العمومات، فتعينت، فقلنا بها.

وقالوا في قوله تعالى: ذلك لمن خشي العنت منكم: إنه ليس بشرط، وإنما هو إرشاد للإصلاح، لعموم مقتضى الآيات.

وأجاب الشافعية: بأن هذه العمومات لا تعارض الآية التي معنا إلا معارضة العام للخاص، والخاص مقدم على العام، وبأن الحنفية خصصوا عموم هذه الآيات فيما إذا كان تحته حرة، فقالوا: لا يجوز له نكاح الأمة، وإنما خصصت لصون الولد عن الإرقاق، وهذا المعنى قائم في محل النزاع، فيجب أن يعطى حكمه، وهو عدم الجواز، وبأن صون الولد عن الإرقاق يمنع من نكاح الأمة، ولكن الآية أباحته لضرورة من خشي العنت، وفقد الطول إلى الحرة، وشرطت أن تكون الأمة مسلمة، ففيما عدا ذلك يرجع إلى الأصل وهو المنع من النكاح.

روي عن أبي يوسف رحمه الله أنه تأول قوله تعالى: ومن لم يستطع منكم طولا على عدم وجود الحرة في عصمته، وأن وجود الطول هو كون الحرة تحته، وعليه يكون المراد بالنكاح في قوله: أن ينكح المحصنات الوطء، ويكون التقدير: ومن لم يستطع

(١) خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية عبد العظيم المطعني ١/٣٢٠

منكم وطء الحرة. إلخ. والذي لا يستطيع وطء الحرة هو من لا يكون تحته حرة، فيكون منطوق الآية مساويا لقولنا: ومن ليس تحته حرة فلينكح أمة، وبذلك تنقلب الآية حجة للحنفية.

قال الفخر الرازي: **وجوابه** أن أكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى، وعدم الغنى تأثيره في عدم القدرة على العقد، لا في عدم القدرة على الوطء. اه.

نزيد على ذلك تأويل أبي يوسف رحمه الله مع مخالفته رأي الجمهور من المفسرين لم ينه **الإشكال** بتمامه، إذ لا يزال الوصف في قوله تعالى: من فتياتكم المؤمنات محل خلاف، وكذلك قوله: ذلك لمن خشي العنت منكم لا يزال أيضا محل خلاف. ألهما مفهوم يعمل به أم ليس لهما مفهوم؟ ويعود الكلام من أوله، وتعود الشبهة جذعة:

وللحنفية دليل خاص بجواز نكاح الأمة الكتابية، وهو قياسها على الحرة والمملوكة الكتابيتين.." (١)

"إلا بإذن، بقوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم الآية، فإذا صح أن سبب النزول قصة أسماء المتقدمة كان قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا خطابا للرجال والنساء بطرق التغليب، لأن دخول سبب النزول في الحكم قطعي كما هو الراجح في الأصول.

وقد يقال: الأمر في قوله تعالى: ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم للمملوكين والصغار، وكيف يؤمر الصبي الذي لم يبلغ الحلم، ولا تكليف قبل البلوغ؟

والجواب من وجهين:

الأول: أن الأمر وإن كان كذلك في الظاهر، لكنه في الحقيقة للمخاطبين، فهم أمروا أن يأمروا مماليكهم وصبيانهم بالاستئذان، وإلى هذا المعنى يرشد كلام السدي في سبب النزول كما سبق.

وأمر المخاطبين صبيانهم بالاستئذان إنما هو من باب التأديب والتعليم، ولا **إشكال** فيه، ومثله ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر» «١» .

والثاني: أن الأمر للبالغين من المذكورين على وجه التكليف، ولغيرهم على وجه التأديب.

وظاهر الأمر في قوله تعالى: ليستأذنكم أن للوجوب، وبهذا الظاهر قال بعض العلماء. ولكن الجمهور على أنه أمر استحباب وندب، وأنه من باب التعليم والإرشاد إلى محاسن الآداب، فلو دخل المملوك المكلف على سيده بغير استئذان لم يكن ذلك معصية منه، وإنما هو خلاف الأولى، وإخلال بالأدب. نعم إذا كان يعلم أن في دخوله بغير إذن إيذاء لسيده كان دخوله حينئذ حراما، لا من حيث إنه دخل بغير إذن، بل من حيث أنه آذى غيره، وعلى كلا القولين حكم الاستئذان في الأوقات الثلاثة الآتية محكم ليس بمنسوخ ولا مؤقت بوقت قد انتهى على الصحيح.

وزعم بعض الناس أنه منسوخ، لأن عمل الصحابة والتابعين في الصدر الأول كان جاريا على خلافه.

وقال آخرون: إن طلب الاستئذان كان في العصر الأول إذ لم يكن لهم أبواب تغلق ولا ستور ترخى. تمسكوا في ذلك بما أخرجه أبو داود «٢» عن عكرمة قال: إن نفرا من أهل العراق قالوا لابن عباس رضي الله عنهما: كيف ترى فى هذه الآية

---

(١) تفسير آيات الأحكام للسايس محمد علي السايس ص/٢٦٤

التي أمرنا بها ولا يعمل بها أحد. قول الله عز وجل: يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم الآية،

(١) رواه أبو داود في السنن (١/ ١٩٧) ، كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الغلام حديث رقم (٤٩٥) .

(٢) رواه أبو داود في السنن (٤/ ٣٨٨) ، كتاب الأدب، باب الاستئذان حديث رقم (٥١٩٢) .." [١]

"وبما أن المؤلف إمامي يعتقد بعصمة علي –رضي الله عنه– فإن في هذا الأمر إشكالين وضحهما ورد عليهما بقوله:

"أولا بأن أمثال هذه المعاتبات ونسبة التحريم والاعتداء والتقوى ولغو الإيمان غير مناسبة لمقام علي –عليه السلام– وثانيا بأنه –عليه السلام– ما كان عالما بأن تحريم الحلال إن كان بالاستبداد والرأي كان من البدع والضلال، وإن كان بالنذر وشبهه كما دل عليه الخبر كان مرجوحا غير مرضي لله تعالى، ومع ذلك حرمه على نفسه أو كان جاهلا بذلك، وكلا الوجهين غير لائق بمقامه، عليه السلام.

والجواب الجلي لطالبي الآخرة والسالكين إلى الله الذين بايعوه بالولاية وتابعوه بقدم صدق واستشموا نفحات نشأته حال سلوكه أن يقال: إن السالك إلى الله يتم سلوكه باستجماعه بين نشأتي الجذب والسلوك، بمعنى توسطه بين تفريط السلوك الصرف وإفراط الجذب الصرف، فإنه إن كان في نشأة السلوك فقد جمد طبعه ببرودة السلوك حتى يقف عن السير، وإن كان من نشأة الجذب فقط فني بحرارة الجذب عن أفعاله وصفاته وذاته بحيث لا يبقى منه أثر ولا خبر، وهو وإن كان في روح وراحة لكنه ناقص كمال النقص من حيث إن المطلوب منه حضوره بالعود لدى ربه مع جنوده وخدمه وأتباعه وحشمه، وهو طرح الكل وتسارع بوحدته، فالسالك إلى الله تكميله مربوط بأن يكون في الجذب والسلوك منكسرا برودة سلوكه بحرارة جذبه، فالجذب والسلوك كالليل والنهار أو كالصيف والشتاء من حيث إنهما يربيان المواليد بتضادهما، فهما مع كونهما متنازعين متآلفان متوافقان.

إذا علمت ذلك، فاعلم أن السالك إذا وقع في نشأة الجذب وشرب من شراب الشوق الزنجبيلي، سكر وطرب ووجد بحيث لا يبقى في نظره سوى الخدمة للمحبوب، وكلما رآه منافيا للخدمة رآه ثقلا ووبالا على نفسه ومكروها لمولاه فيصمم في طرحه ويعزم على ترك الاشتغال به، وهو من كمال الطاعة لا أنه ترك الطاعة كما يظن، فلا ضير أن يكون أمير المؤمنين على حال سلوكه وقع في تلك النشأة وحرم على نفسه كل ما يشغله عن الخدمة لكمال الاهتمام بالطاعة، ولما لم يمكن تحصيل الكمال التام إلا بالجمع بين النشأتين أسقاه محمد –صلى الله عليه وسلم– من شراب السلوك؛ لأنه كان مكملا مربيا له ولغيره؛ ولذا قالوا: لا بد." [٢]

"وقرأ ابن السميفع: وخلق من قبلكم، جعله من عطف الجمل. وقرأ زيد بن علي: ﴿والذين من قبلكم﴾ فتح ميم من، قال الزمخشري: وهي قراءة مشكلة ووجهها على إشكالها أن يقال: أقحم الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيدا، كما أقحم جرير في قوله:

---

(١) تفسير آيات الأحكام للسايس محمد علي السايس ص/٦٠٥

(٢) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر فهد الرومي ٣٨٥/١

يا تيم تيم عدي لا أبا لكم

تيما الثاني بين الأول وما أضيف إليه، وكإقحامهم لام الإضافة بين المضاف والمضاف إليه في لا أبا لك، انتهى كلامه. وهذا التخريج الذي خرج الزمخشري قراءة زيد عليه هو مذهب لبعض النحويين زعم أنك إذا أتيت بعد الموصول بموصول آخر في معناه مؤكد له، لم يحتج الموصول الثاني إلى صلة، نحو قوله:

من النفر اللائي الذين أذاهم

يهاب اللئام حلقة الباب قعقعوا

فإذا وجوابها صلة اللائي، ولا صلة للذين، لأنه إنما أتى به للتأكيد. قال أصحابنا: وهذا الذي ذهب إليه باطل، لأن القياس إذا أكد الموصول أن تكرره مع صلته لأنها من كماله، وإذا كانوا أكدوا حرف الجر أعادوه مع ما يدخل عليه لافتقاره إليه، ولا يعيدونه وحده إلا في ضرورة، فالأحرى أن يفعل مثل ذلك بالموصول الذي الصلة بمنزلة جزء منه. وخرج أصحابنا البيت على أن الصلة للموصول الثاني وهو خبر مبتدأ محذوف، ذلك المبتدأ والموصول في موضع الصلة للأول تقديره من النفر اللائي هم الذين أذاهم، وجاز حذف المبتدأ وإضماره لطول خبره، فعلى هذا يتخرج قراءة زيد أن يكون قبلكم صلة من، ومن خبر مبتدأ محذوف، وذلك المبتدأ وخبره صلة للموصول الأول وهو الذين، التقدير والذين هم من قبلكم. وعلى قراءة الجمهور تكون صلة الذين قوله: ﴿من قبلكم﴾ ، وفي ذلك إشكال، لأن الذين أعيان، ومن قبلكم جار ومجرور ناقص ليس في الإخبار به عن الأعيان فائدة، فكذلك الوصل به إلا على تأويل، وتأويله أنه يؤول إلى أن ظرف الزمان إذا وصف صح وقوعه خبرا نحو: نحن في يوم طيب، كذلك يقدر هذا والذين كانوا من زمان قبل زمانكم.." (١)

"الفصل الثالث نزول القرآن وفقا للأسباب والحكمة من ذلك

وهذا المبحث من مباحث علوم القرآن مهم جدا لعلاقته بالتفسير والفهم لآيات الكتاب العزيز وأحكامه، لأنه يعتمد على فهم قسم من القرآن نزل لأسباب معينة؛ إجابة لسؤال، أو بيانا لحكم يتعلق بحادثة من الحوادث التي وقعت في حياة النبي عليه الصلاة والسلام.

وتنقسم آيات القرآن إزاء هذا الموضوع إلى قسمين: قسم نزل ابتداء، أي بدون سبب من الأسباب، وموضوع هذا القسم غالبا: الحديث عن الأمم الغابرة وما حل بها، أو عن وصف الجنة والنار. وقسم نزل عقب حادثة أو سؤال، ومعظم موضوعات هذا القسم: التشريع والأحكام والأخلاق.

١ - حكمة ارتباط الآيات بأسباب النزول:

علمنا مما سبق أن معظم الآيات المرتبطة بأسباب النزول إنما كان في التشريع والأحكام والأخلاق، والهدف منها التدرج في تحويل حياة الناس إلى الأفضل وهدايتهم

---

(١) الإعراب المحيط من تفسير البحر المحيط د. ياسين جاسم المحيميد ٨١/١

إلى الأقوم، وإبعادهم عن كل ما هو سيئ وقبيح في حياتهم الجاهلية، ولذلك فإن آيات الأحكام والأخلاق لم تنزل ابتداء في فراغ، ولم تكن بعيدة عن أسبابها وظروفها العملية، حتى لا تكون نظرية وسطحية، ولا ريب أن القرآن سلك طريقا تربويا مؤثرا حين قدم للناس أحكامه وتوجيهاته الأخلاقية متصلة بالوقائع والأحداث، أو **جوابا** للأسئلة وحلا **للإشكالات**، حتى تمتزج الأحكام مع الوقائع." (١)

"عدلهم فمن مضمونه أن الله لم يشأ جميع الكائنات ولا خلقها كلها، ولا هو قادر عليها كلها؛ بل عندهم أن أفعال العباد لم يخلقها الله لا خيرها ولا شرها، ولم يرد إلا ما أمر به شرعا، وما سوى ذلك فإنه يكون بغير مشيئته».

مثال:

في قوله تعالى: ﴿ولله ما في السماوات وما في الأرض وإلى الله ترجع الأمور﴾ [آل عمران: ١٠٩]، قال الرماني (ت:٣٨٤): «ويقال: لم وجب في الآية الإضافة بمعنى «مالك»، ولم يجب بمعنى «خالق»؟

الجواب: لأنه على طريقة «هذه الأبنية لربك»؛ بمعنى أنه مالك لها. ولا يطلق هذه الصفة بمعنى صانع لها، لأنه لا يدخل فيه معاصي العباد؛ لإيجابها الذم، وإنما الآية مدح وتعظيم لله تعالى» (١).

فانظر كيف أدخل نفي خلق أفعال العباد في هذه الآية، وليس في الآية حجة عليها، ولا هي متعلقة بهذه المسألة من قريب ولا من بعيد، بل افترض **الإشكال** وأجاب عنه بكلام غير صحيح (٢).

الأصل الثالث: المنزلة بين المنزلتين:

وهذا الأصل يدخلون فيه العاصي في أصحاب الخلود في النار،

---

(١) الجامع لعلم القرآن (مخطوط)، وقد نقل عنه الطوسي الرافضي في تفسيره التبيان في تفسير القرآن (٢:٥٥٥) هذا الموضع فقال: «وقوله: ﴿ولله ما في السماوات﴾ معناه: ولله ملك ما في السموات.

والملك: هو ما له أن يتصرف فيه، ولا يجوز أن يقول مكان ذلك: ولله خلق ما في السموات؛ لأن ذلك يدخل فيه معاصي العباد، والله منزه عنها، والآية خرجت مخرج التعظيم لله تعالى، وذكر عظيم المدح».

(٢) ينظر: تفسير الرازي لهذه الآية، فقد ناقش المعتزلة واحتج عليهم، ولا يخفى على القارئ الكريم أن الرازي يرد على مذهب الأشاعرة.

ملحوظة: نسب الرازي الكلام السابق بمعناه إلى أبي علي الجبائي (ت:٣٠٣)، وقد يكون الرماني (ت:٣٨٤) استفاده من الجبائي (ت:٣٠٣).." (٢)

"الصلب، وشعاره الصليب..

وقد يقول لنا قسيس جاهل مثل هذا الفادي: لماذا

---

(١) الواضح في علوم القرآن مصطفى ديب البغا ص/٥٨

(٢) شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية مساعد الطيار ص/٢١٠

لا تصدقون قرآنكم أيها المسلمون، وهو يصرح بأن عيسى توفاه الله، ومعناه أنه مات، وخرجت روحه على الصليب!!.

نقول لهؤلاء: حتى نفهم هذه الآية التي فيها تشابه ولبس وغموض، لا بد
أن نحملها على آية محكمة، هي لها أم وأصل، لإزالة لبسها وغموضها " وهي قول الله تعالى: (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا (١٥٧) بل رفعه الله إليه) .

إننا نوقن بما صرحت به هذه الآية المحكمة، من أن اليهود لم يقتلوا
عيسى - عليه السلام - ولم يصلبوه، والذي قتلوه وصلبوه شخص آخر شبه لهم، ورفع الله عيسى حيا إلى السماء، بروحه وجسمه، وهو الآن حي عند الله، بروحه وجسمه.

وعندما نحمل قوله: (إني متوفيك ورافعك إلي) على قوله: (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم) نقول: المراد بالتوفي هو القبض والتغييب، وذلك
عن طريق النوم، أي: ألقى الله على عيسى - عليه السلام - في تلك الليلة النوم، وتوفاه وهو نائم، أي غيبه وقبضه وهو نائم، ورفعه إليه وهو متوفى نائم.

***

حول التكرار في القرآن

أثار الفادي الجاهل إشكالا حول التكرار في القرآن، تحت عنوان
" الكلام المتكرر "، واعتبر هذا الكلام عيبا وخللا، وداعيا إلى الملل، وقال
في آخر اعتراضه: " ونحن نسأل: أليس في هذا التكرار عيب الخلل والملل،
والبعد عن ضروب البلاغة؟ " (١) .

---

(١) جاء في كتاب شبهات المشككين ما نصه:

٨- الكلام المكرر

هذه الشبهة من الشبهات التى أكثروا اللغو حولها. واتخذوها كذلك منفذا للطعن فى القرآن الكريم بأنه ليس وحيا من عند الله.

وركزوا كل التركيز على تكرار القصص فى القرآن وذكروا بعض القصص الذى تكرر، مع الإشارة إلى مواضعه فى سور القرآن، كما ذكروا تكرار بعض العبارات والجمل.

ولغوا لغوا كثيرا، حول تكرار قصة آدم فى القرآن، وقالوا إنها تكررت خمس مرات. ونحن نقول بل تكررت سبع مرات.

كما فعلوا الشيء نفسه مع التكرار الوارد فى سورة " الرحمن " وادعوا أن القرآن إذا حذف منه المكرر لم يبق منه إلا ما يملأ كراسة واحدة.

لذلك فإننا فى الرد عليهم سنقف وقفة متأنية، نلقنهم فيها درسا بليغا حول التكرار الوارد فى القرآن المحفوظ وبخاصة فى

سورة الرحمن، وتكرار قصة آدم (فى مواضع سبعة. لنقيم الحجة لله.
* الرد على هذه الشبهة:
يقع التكرار فى القرآن الكريم على وجوه:
مرة يكون المكرر أداة تؤدى وظيفة فى الجملة بعد أن تستوفى ركنيها الأساسيين.
وأخرى تتكرر كلمة مع أختها لداع، بحيث تفيد معنى لا يمكن الحصول عليه بدونها.
فاصلة تكرر فى سورة واحدة على نمط واحد.
قصة تتكرر فى مواضع متعددة مع اختلاف فى طرق الصياغة وعرض الفكرة.
بعض الأوامر والنواهى والإرشادات والنصح مما يقرر حكما شرعيا أو يحث على فضيلة أو ينهى عن رذيلة أو يرغب فى خير أو ينفر من شر.
وتكرار القرآن فى جميع المواضع التى ذكرناها، والتى لم نذكرها مما يلحظ عليها سمة التكرار. فى هذا كله يباين التكرار القرآنى ما يقع فى غيره من الأساليب لأن التكرار وهو فن قولى معروف. قد لا يسلم الأسلوب معه من القلق والاضطراب فيكون هدفا للنقد والطعن. لأن التكرار رخصة فى الأسلوب إذا صح هذا التعبير والرخص يجب أن تؤتى فى حذر ويقظة.
* وظيفة التكرار فى القرآن:
مع هذه المزالق كلها جاء التكرار فى القرآن الكريم محكما. وقد ورد فيه كثيرا فليس فيه موضع قد أخذ عليه دع دعاوى المغالين فإن بينهم وبين القرآن تارات؛ فهم له أعداء وإذا أحسنا الفهم لكتاب الله فإن التكرار فيه مع سلامته من المآخذ والعيوب يؤدى وظيفتين:
أولاهما: من الناحية الدينية.
ثانيهما: من الناحية الأدبية.
فالناحية الدينية باعتبار أن القرآن كتاب هداية وإرشاد وتشريع لا يخلو منها فن من فنونه، وأهم ما يؤديه التكرار من الناحية الدينية هو تقرير المكرر وتوكيده وإظهار العناية به ليكون فى السلوك أمثل وللاعتقاد أبين.
أما الناحية الأدبية فإن دور التكرار فيها متعدد وإن كان الهدف منه فى جميع مواضعه يؤدى إلى تأكيد المعانى وإبرازها فى معرض الوضوح والبيان. وليكن حديثنا عنه على حسب المنهج الذى أثبتناه فى صدر هذا البحث.
* تكرار الأداة:
ومن أمثلتها قوله تعالى: (ثم إن ربك للذين هاجروا من بعدما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا إن ربك من بعدها لغفور رحيم) (١) .
(ثم إن ربك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا من بعد ذلك وأصلحوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم) (٢) .
والظاهر من النظر فى الآيتين تكرار " إن " فيهما. وهذا الظاهر يقتضى الاكتفاء ب " إن " الأولى. ولم يطلب إلا خبرها. وهو فى الموضعين أعنى الخبر " لغفور رحيم " لكن هذا الظاهر خولف وأعيدت " إن " مرة أخرى. ولهذه المخالفة سبب. وهذا السبب هو طول الفصل بين " إن " الأولى وخبرها. وهذا أمر يشعر بتنافيه مع الغرض المسوقة من أجله " إن " وهو

التوكيد. لهذا اقتضت البلاغة إعادتها لتلحظ النسبة بين الركنين على ما حقها أن تكون عليه من التوكيد.
على أن هناك وظيفة أخرى هى: لو أن قارئا تلا هاتين الآيتين دون أن يكرر فيهما " إن " ثم تلاهما بتكرارها مرة أخرى لظهر له الفرق بين الحالتين: قلق وضعف فى الأولى، وتناسق وقوة فى الثانية.
ومن أجل هذا الطول كررت فى قول الشاعر (٣) :
وإن امرأ طالت مواثيق عهده *** على مثل هذا إنه لكريم
يقول ابن الأثير رائيا هذا الرأى: ".. فإذا وردت " إن " وكان بين اسمها وخبرها فسحة طويلة من الكلام. فإعادة " إن " أحسن فى حكم البلاغة والفصاحة كالذى تقدم من الآيات " (٤) .
* تكرار الكلمة مع أختها:
ومن أمثلتها قوله تعالى: (أولئك الذين لهم سوء العذاب وهم فى الآخرة هم الأخسرون) (٥) .
فقد تكررت " هم " مرتين، الأولى مبتدأ خبرها: " الأخسرون ". والثانية ضمير فصل جئ به لتأكيد النسبة بين الطرفين وهى: هم الأولى بالأخسرية.
وكذلك قوله تعالى: (أولئك الذين كفروا بربهم وأولئك الأغلال فى أعناقهم وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) (٦) .
تكررت هنا " أولئك " ثلاث مرات. ولم تجد لهذه الكلمة المكررة مع ما جاورها إلا حسنا وروعة. فالأولى والثانية: تسجلان حكما عاما على منكرى البعث: كفرهم بربهم وكون الأغلال فى أعناقهم.
والثالثة: بيان لمصيرهم المهين. ودخولهم النار. ومصاحبتهم لها على وجه الخلود الذى لا يعقبه خروج منها.
ولو أسقطت (أولئك (من الموضعين الثانى والثالث لرك المعنى واضطرب. فتصبح الواو الداخلة على: (الأغلال فى أعناقهم) . واو حال. وتصبح الواو الداخلة على: (أصحاب النار هم فيها خالدون) عاطفة عطفا يرك معه المعنى.
لذلك حسن موضع التكرار فى الآية لما فيه من صحة المعنى وتقويته. وتأكيد النسبة فى المواضع الثلاثة للتسجيل عليهم بسوء المصير.
***

* تكرار الفاصلة:
سبق أن ذكرنا فى مبحث الفواصل بسوء المصير من تكرار الفاصلة مرتين بدءا وثلاث مرات نهاية. وقد وجهنا أسلوب التكرار فى تلك الصور. ولكنا هنا أمام فاصلة لم تقف فى تكرارها عند حد المرات الثلاث. بل تعدت ذلك بكثير. لذلك آثرنا أن نبحثها هنا إذ هى بهذا الموضع أنسب (٧) .
ونعتمد فى دراستنا لتكرار الفاصلة على ثلاث سور هى: " الرحمن القمر المرسلات ". وهى السور التى برزت فيها هذه الظاهرة الأسلوبية. بشكل لم يرد فى غيرها، كما ورد فيها.
فقد تكررت: (فبأى آلاء ربكما تكذبان) (٨) فى " الرحمن ". وتكررت (فكيف كان عذابى ونذر) (٩) فى " القمر ". وتكررت: (ويل يومئذ للمكذبين) (١٠) فى " المرسلات ".
* تكرار الفاصلة فى " القمر ":

ولهذا التكرار فى المواضع الثلاثة أسباب ومقتضيات. ففى سورة القمر " نجد العبارة المكررة وهى: (فكيف كان عذابى ونذر (قد صاحبت فى كل موضع من مواضع تكرارها قصة عجيبة الشأن، وكان أول موضع ذكرت فيه عقب قصة قوم نوح. وبعد أن صور القرآن مظاهر الصراع بينهم وبين نوح عليه السلام ثم انتصار الله لنوح عليهم. حيث سلط عليهم الطوفان. فأغرقهم إلا من آمن وعصمه الله.

ونجد أن الله نجى نوحا وتابعيه. ولكن تبقى هذه القصة موضع عظة وادكار، ولتلفت إليها الأنظار وللتهويل من شأنها جاء قوله تعالى عقبها: (فكيف كان عذابى ونذر (مصدرا باسم الاستفهام "كيف " للتعجيب مما كان، ولقد مهد لهذا التعجيب بالآية السابقة عليه. وهى قوله تعالى: (ولقد تركناها آية فهل من مدكر) (١١) .

والموضع الثانى لذكرها حين قص علينا القرآن قصة عاد وعتوها عن أمر الله وفى " عاد " هذه نجد العبارة اكتنفت القصة بدءا ونهاية. قال تعالى: (كذبت عاد فكيف كان عذابى ونذر *إنا أرسلنا عليهم ريحا صرصرا فى يوم نحس مستمر * تنزع الناس كأنهم أعجاز نخل منقعر * فكيف كان عذابى ونذر) (١٢) .

وتكرار العبارة هكذا فى البداية والنهاية إخراج لها مخرج الاهتمام. مع ملاحظة أن أحداث القصة هنا صورت فى عبارات قصيرة ولكنها محكمة وافية.. ولم يسلك هذا المسلك فى قصة نوح أعنى قصر العبارات والسبب فيما يبدو لى أن إهلاك قوم نوح كان بالإغراق فى الماء. وهى وسيلة كثيرا ما تكون سبب هلاك. فقد كانت سبب هلاك فرعون وملئه.. أما أن يكون الإهلاك بالريح فذلك أمر يدعو إلى التأمل والتفكر.

ولعل مما يقوى رأينا هذا. أن هذه القصة قصة عاد وردت فى موضع آخر من القرآن يتفق مع هذا الموضوع من حيث الفكرة، ويختلف معه قليلا من حيث طريقة العرض وزيادة التفصيل.

جاء فى سورة الحاقة: (وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية* سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوما فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية * فهل ترى لهم من باقية) (١٣) .

فإرسال الريح هكذا سبع ليال وثمانية أيام حسوما مدعاة للعظة والاعتبار.

ومثله: (وفى عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم * ما تذر من شئ أتت عليه إلا جعلته كالرميم) (١٤) . (فأما عاد فاستكبروا فى الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة أولم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة وكانوا بآياتنا يجحدون * فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا فى أيام نحسات لنذيقهم عذاب الخزى فى الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون) (١٥) .

فقد بطرت " عاد " نعم ربها عليها. وغرها ما فيه من أسباب التمكين فى الأرض وقوة البطش أن تبارز ربها وولى نعمها بالمعاصى، فأهلكها الله بما لا قبل لها به. وفى كل موضع يذكر القرآن فيه قصة هؤلاء، تأتى عباراته قوية هادرة واعظة زاجرة..

جاء فى موضع آخر: (ألم تر كيف فعل ربك بعاد * إرم ذات العماد * التى لم يخلق مثلها فى البلاد) (١٦)

وكانت عاقبتها خسرا وهلاكا مع من طغى فى الأرض بغير الحق: (فصب عليهم ربك سوط عذاب * إن ربك لبالمرصاد) (١٧) .

أما الموضع الأخير الذى ذكرت فيه هذه العبارة: (فكيف كان عذابى ونذر (فحين قص الله علينا قصة " ثمود "، وقد جاءت

فيها كذلك مهيئة لتلقى صورة العقاب بعد التشويق إليها عند السامع. ولفت نظره إليها: (فكيف كان عذابى ونذر* إنا أرسلنا عليهم صيحة واحدة فكانوا كهشيم المحتظر) (١٨) .

ومن هنا ندرك شدة اقتضاء المقام لهذا التكرار. فليست إحدى العبارات فى موضع بمغنية عن أختها فى الموضع الآخر. إنما هو اتساق عجيب تطلبه المقام من الناحيتين: الدينية والأدبية.

من الناحية الدينية حيث تحمل المومنين على التذكر والاعتبار عقب كل قصة من هذه القصص، ومن الناحية الأدبية لأن العبارة: (فكيف كان عذابى ونذر (تأتى عقب كل قصة أيضا لافتة أنظار المشاهدين إلى "كنه " النهاية وختام أحداث القصة.

وقد مهد القرآن لهذا التكرار حيث لم يأت إلا بعد خمس عشرة آية تنتهى كلها بفاصلة واحدة تتحد نهاياتها بحرف " الراء " مع التزام تحريك ما قبلها. وذلك هو نهج فواصل السورة كلها. وقد أشاع هذا النسق الشاجى نوعا من الإحساس القوى بجو الإنذار. والسورة فوق كل هذا مكية النزول والموضوع.

كما أن الطابع القصصى هو السائد فى هذه السورة. فبعد أن صور القرآن الكريم موقف أهل مكة من الدعوة الجديدة. وبين ضلال مسلكهم. وقد كان الرسول (حريصا على هدايتهم فى وقت هم فيه أشد ما يكونون إعراضا عنه. لهذا اقتضى الموقف العام سوق عبر الماضين ليكون فى ذلك تسلية للرسول (ومن اتبعه وزجر لمن عارضه وصد عنه.

وما دام هذا هو طابع السورة فإن أسس التربية خاصة تربية الأمم تستدعى تأكيد الحقائق بكل وسيلة ومنها التكرار الذى لمسناه فى سورتنا هذه؛ حتى لكأنه أصيل فيها وليس بمكرر.

* تكرار آخر فى سورة " القمر ":

وفى هذه السورة " القمر " مظهر آخر من مظاهر التكرار، هو قوله تعالى: (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) (١٩) . حيث ورد فى السورة أربع مرات، وهذه دعوة صالحة للتأمل فيما يسوقه الله من قصص.

وقد اشتملت هذه الآية: (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر (على خبر واستفهام، والخبر تمهيد للاستفهام الذى فيها ولفت النظر إليه.

***

* التكرار فى سورة " الرحمن ":

أما التكرار الوارد فى " الرحمن " فى قوله تعالى: (فبأى آلاء ربكما تكذبان (حيث تكررت الآية فيها إحدى وثلاثين مرة فله أسبابه كذلك. ويمكن أن نسجل هذه الملاحظات:

أولا: إن هذا التكرار الوارد فى سورة " الرحمن " هو أكثر صور التكرار الوارد فى القرآن على الإطلاق.

ثانيا: إنه أى التكرار فى هذا الموضع قد مهد له تمهيدا رائعا. حيث جاء بعد اثنتى عشرة آية متحدة الفواصل. وقد تكررت فى هذا التمهيد كلمة " الميزان " ثلاث مرات متتابعة دونما نبو أو ملل:

(والسماء رفعها ووضع الميزان * ألا تطغوا فى الميزان * وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان) (٢٠) .

وهذا التمهيد قد أشاع كذلك لحنا صوتيا عذبا كان بمثابة مقدمة طبيعية لتلائم صور التكرار ولتألفها النفس وتأنس بها فلا

تهجم عليها هجوما؛ لأن القرآن قد راعى فى فواصل المقدمة التمهيدية ما انبنت عليه فواصل الآية المكررة.

ثالثا: إن الطابع الغالب على هذه السورة هو طابع تعداد النعم على الثقلين: الإنس والجن، وبعد كل نعمة أو نعم يعددها الله تأتى هذه العبارة: (فبأى آلاء ربكما تكذبان (.

وعلى هذا الأساس يمكن بيسر فهم علة التكرار الذى حفلت به سورة الرحمن أنه تذكير وتقرير لنعمه. وأنها من الظهور بمكان فلا يمكن إنكارها أو التكذيب بها.

" فتكرار الفاصلة فى الرحمن.. يفيد تعداد النعم والفصل بين كل نعمة وأخرى لأن الله سبحانه عدد فى السورة نعماءه وذكرعباده بآلائه. ونبههم على قدرها وقدرته عليها ولطفه فيها. وجعلها فاصلة بين كل نعمة لتعرف موضع ما أسداه إليهم منها. ثم فيها إلى ذلك معنى التبكيت والتقريع والتوبيخ؛ لأن تعداد النعم والآلاء من الرحمن تبكيت لمن أنكرها كما يبكت منكر أيادى المنعم عليه من الناس بتعديدها" (٢١) . ولقائل أن يسأل: إن هذه

الفاصلة قد تكررت بعدما هو ليس بنعمة من وعيد وتهديد. فكيف يستقيم التوجيه إذن بعد هذه الآيات؟

(يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران * فبأى آلاء ربكما تكذبان) (٢٢) .

(يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصى والأقدام * فبأى آلاء ربكما تكذبان) (٢٣) .

(هذه جهنم التى يكذب بها المجرمون * يطوفون بينها وبين حميم آن * فبأى آلاء ربكما تكذبان) (٢٤) .

وظاهر هذه الآيات بلاء وانتقام وليس بنعم.

والجواب: ولكن المتأمل يدرك أن فى الإنذار والوعيد وبيان مآل الضالين عصمة للإنسان من الوقوع فيما وقعوا فيه فيكون مصيره مصيرهم.

ومن هذا الاعتبار يتبين أن هذه المواضع مندرجة تحت النعم، لأن النعمة نوعان: إيصال الخير. ودفع الشر. والسورة اشتملت على كلا النوعين فلذلك كررت الفاصلة.

* التكرار فى سورة " المرسلات ":

بقى التكرار الوارد فى سورة " المرسلات". وقد صنع ما صنع فى نظيريه فى " القمر " و " الرحمن " من التقديم له بتمهيد.. وله مثلهما هدف عام اقتضاه.

بيد أن التمهيد يختلف عما سبق فى " القمر و " الرحمن ". فقد رأينا فيهما اتحاد الفاصلة فى الحروف الأخيرة مع التزام نهج معين فيما قبله. أما هنا فإن الأمر يختلف. اهـ (شبهات المشككين) .

---

(١) النحل: ١١٠.

(٢) النحل: ١١٩.

(٣) ديوان الحماسة: ٢/١٠٥ ولم ينسب لقائل معين.

(٤) المثل السائر (ج٣ ص٧) تحقيق د/ بدوى طبانة ود/ الحوفى.

(٥) النمل: ٥.

(٦) الرعد: ٥.

(٧) انظر كتابنا: خصائص التعبير فى القرآن الكريم وسماته البلاغية (مبحث الفواصل) مكتبة وهبة بالقاهرة

(٨) وردت ٣١ مرة.

(٩) وردت ٤ مرات.

(١٠) وردت ١٠ مرات

(١١) القمر: ١٥.

(١٢) القمر: ١٨ ٢١.

(١٣) الحاقة: ٦ ٨.

(١٤) الذاريات: ٤١ ٤٢.

(١٥) فصلت: ١٥ ١٦.

(١٦) الفجر: ٦ ٨.

(١٧) الفجر ١٣ ١٤. (١٨) القمر: ٣٠ ٣١.

(١٩) القمر: ١٧، ٢٢،٣٢، ٤٠.

(٢٠) الرحمن: ٧-٩.

(٢١) خزانة الأدب للحموى: ص ١٤٤-١٤٥.

(٢٢) الرحمن: ٣٥ - ٣٦.

(٢٣) الرحمن: ٤١-٤٢.

(٢٤) الرحمن: ٤٣-٤٥.." [١]

"لذلك يستهل صارخا، إلا عيسى ابن مريم، فإنه حين ذهب ينخسه نخس في الحجاب ".

أي: لما نخسه لم يصب بدنه، وإنما وقعت النخسة في ملابسه..

وقد استجاب الله دعاء أم مريم - عليها السلام -، عندما عوذتها بالله.

قال تعالى: (وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم (٣٦) .

ولا علاقة للشيطان بالقرآن، وقد كان القرآن صريحا في نفي هذه العلاقة

في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: (وإنه لتنزيل رب العالمين (١٩٢) نزل به الروح الأمين (١٩٣) على قلبك لتكون من المنذرين (١٩٤) بلسان عربي مبين (١٩٥) .

---

(١) القرآن ونقض مطاعن الرهبان صلاح الخالدي ٥٦٨/١

وقوله تعالى: (وما تنزلت به الشياطين (٢١٠) وما ينبغي لهم وما يستطيعون (٢١١) إنهم عن السمع لمعزولون (٢١٢) .

***

هل الرسول – صلى الله عليه وسلم – مذنب؟

عنوان الفادي الخبيث هو: " وزر ينقض الظهر ".

أي أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كان له من الأوزار والذنوب ما أتعبه وأنقض ظهره.

وقف أمام قول الله – عز وجل –: (ألم نشرح لك صدرك (١) ووضعنا عنك وزرك (٢) الذي أنقض ظهرك (٣) .

ونقل عن تفسير البيضاوي كلاما غير دقيق وغير مسلم في تفسير الآية، وخرج منه بأن للرسول وزرا وذنبا ومعصية، وضعه عنه الله.

وهذا كلام باطل، فالرسول – صلى الله عليه وسلم – معصوم عن الذنوب والمعاصي.

والوزر في الآية ليس هو الذنب، وإنما هو حمل مهمة الدعوة وواجب الرسالة، والاهتمام بالناس ودعوتهم وإرشادهم، وهذه مهمة ثقيلة شاقة، وقد أعان الله رسوله – صلى الله عليه وسلم – على حملها، وخفف عليه أداءها، ولولا فضل الله عليه لما تمكن من ذلك.

فالوزر هنا حمل معنوي نفسي، وليس حملا ماديا على الظهر، وهو

وزر إيجابي فيه تبليغ للدعوة، وليس وزرا سلبيا فيه ذنب ومخالفة ومعصية (١) .

---

(١) قال الفخر الرازي ما نصه:

احتج بهذه الآية من أثبت المعصية للأنبياء عليهم السلام **والجواب**: عنه من وجهين الأول: أن الذين يجوزون الصغائر على الأنبياء عليهم السلام حملوا هذه الآية عليها، لا يقال: إن قوله: ﴿الذى أنقض ظهرك﴾ يدل على كونه عظيما.

فكيف يليق ذلك بالصغائر، لأنا نقول: إنما وصف ذلك بإنقاض الظهر مع كونها مغفورة لشدة اغتمام النبي صلى الله عليه وسلم بوقوعه منه وتحسره مع ندمه عليه، وأما إنما وصفه بذلك لأن تأثيره فيما يزول به من الثواب عظيم، فيجوز لذلك ما ذكره الله تعالى.

هذا تقرير الكلام على قول المعتزلة وفيه **إشكال**، وهو أن العفو عن الصغيرة واجب على الله تعالى عند القاضي، والله تعالى ذكر هذه الآية في معرض الامتنان، ومن المعلوم أن الامتنان بفعل الواجب غير جائز الوجه الثاني: أن يحمل ذلك على غير الذنب، وفيه وجوه أحدها: قال قتادة: كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ذنوب سلفت منه في الجاهلية قبل النبوة، وقد أثقلته فغفرها له وثانيها: أن المراد منه تخفيف أعباء النبوة التي تثقل الظهر من القيام بأمرها وحفظ موجباتها والمحافظة على حقوقها، فسهل الله تعالى ذلك عليه، وحط عنه ثقلها بأن يسرها عليه حتى تيسرت له وثالثها: الوزر ما كان يكرهه من تغييرهم لسنة الخليل.

وكان لا يقدر على منعهم إلى أن قواه الله، وقال له: ﴿أن اتبع ملة إبراهيم﴾ [النحل: ١٢٣] .

ورابعها: أنها ذنوب أمته صارت كالوزر عليه، ماذا يصنع في حقهم إلى أن قال: ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم﴾ [الأنفال: ٣٣] فأمنه من العذاب في العاجل، ووعد له الشفاعة في الآجل وخامسها: معناه عصمناك عن الوزر الذي ينقض ظهرك، لو كان ذلك الذنب حاصلا، فسمى العصمة وضعا مجازا، فمن ذلك ما روي أنه حضر وليمة فيها دف ومزامير قبل البعثة ليسمع، فضرب الله على أذنه فلم يوقظه إلا حر الشمس من الغد وسادسها: الوزر ما أصابه من الهيبة والفزع في أول ملاقاة جبريل عليه السلام، حين أخذته الرعدة، وكاد يرمي نفسه من الجبل، ثم تقوى حتى ألفه وصار بحالة كاد يرمي بنفسه من الجبل لشدة اشتياقه وسابعها: الوزر ما كان يلحقه من الأذى والشتم حتى كاد ينقض ظهره وتأخذه الرعدة، ثم قواه الله تعالى حتى صار بحيث كانوا يدمون وجهه، و (هو) يقول: «اللهم اهد قومي» وثامنها: لئن كان نزول السورة بعد موت أبي طالب وخديجة، فلقد كان فراقهما عليه وزرا عظيما، فوضع عنه الوزر برفعه إلى السماء حتى لقيه كل ملك وحياة فارتفع له الذكر، فلذلك قال: ﴿ورفعنا لك ذكرك﴾ وتاسعها: أن المراد من الوزر والثقل الحيرة التي كانت له قبل البعثة، وذلك أنه بكمال عقله لما نظر إلى عظيم نعم الله تعالى عليه، حيث أخرجه من العدم إلى الوجود وأعطاه الحياة والعقل وأنواع النعم، ثقل عليه نعم الله وكاد ينقض ظهره من الحياء، لأنه عليه السلام كان يرى أن نعم الله عليه لا تنقطع، وما كان يعرف أنه كيف كان يطيع ربه، فلما جاءته النبوة والتكليف وعرف أنه كيف ينبغي له أن يطيع ربه، فحينئذ قل حياؤه وسهلت عليه تلك الأحوال، فإن اللئيم لا يستحي من زيادة النعم بدون مقابلتها بالخدمة، والإنسان الكريم النفس إذا كثر الإنعام عليه وهو لا يقابلها بنوع من أنواع الخدمة، فإنه يثقل ذلك عليه جدا، بحيث يميته الحياء، فإذا كلفه المنعم بنوع خدمة سهل ذلك عليه وطاب قلبه. اهـ (مفاتيح الغيب. ٣٢ / ٥ - ٦)." (١)

"* في قوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ [آل عمران: ١٦٩]، قال: «ويقال: ما معنى ﴿عند ربهم﴾ هنا؟

الجواب: فيه قولان:

الأول: بحيث لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا إلا ربهم، وليس ذلك على قرب المسافة؛ لأنه من صفة الأجسام.

والوجه الآخر: عند ربهم أحياء، من حيث يعلمهم كذلك دون الناس، عن أبي علي (١)».

إذا تأملت هذين التوجيهين للعندية، تبين لك حملها على المجاز، وليس ذلك بصواب، بل تحمل العندية على الحقيقة، والقاعدة في صفات الله حملها على الحقيقة، دون تمثيل ولا تعطيل ولا تأويل، وليس يلزم هذا **الإشكال** الذي أورده إلا على من وقع في التشبيه، ففر إلى التأويل، بل التحريف، وهذا يتضمن إنكار صفة العلو؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم فسر معنى حياة الشهداء في هذه الآية، فقال: «أرواحهم في جوف طير خضر، لها قناديل معلقة بالعرش، تسرح من الجنة حيث شاءت ...» (٢)، فإذا كانت معلقة بالعرش الذي استوى عليه الرحمن، فهي عنده، وهي أقرب من غيرها إليه، وإلا لما كان لهم مزية بهذه العندية، والله أعلم.

* في قوله تعالى: ﴿ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين﴾ [آل

---

(١) القرآن ونقض مطاعن الرهبان صلاح الخالدي ١/٦٨٩

عمران: ١٧٨]، قال: «ويقال: ما معنى ﴿إنما نملي لهم ليزدادوا إثما﴾؟

---

(١) هو أبو علي الجبائي: محمد بن عبد الوهاب، المعتزلي، البصري، صاحب التصانيف، شيخ الأشعري في مرحلة اعتزاله، كان متوسعا في العلم، له كتاب التفسير الكبير، سار فيه على مذهب المعتزلة، توفي سنة (٣٠٣). ينظر: المنية والأمل (ص:٦٧ – ٧١)، وسير أعلام النبلاء (١٤:١٨٣ – ١٨٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (٣:١٥٠٢)، وقد أخرجه غيره، ينظر مثلا: تفسير ابن كثير، تحقيق: السلامة (٢:١٦١ – ١٦٤).." [1]

"عرضوا له بتكليفهم»، وذكر **جوابا** لأبي علي الجبائي، وهو: «سيريد في الآخرة حرمانهم الثواب إحباطهم إيمانهم بكفرهم».

والإرادة الكونية فيها جانبان:

الأول: لا يلزم فيها أن تكون من محبوبات الله، ولذا قد يقع بها إرادة الشر؛ كقوله تعالى: ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾ [هود: ٣٤].

الثاني: أنها تقع كما أراد الله سبحانه، وهي لا تتخلف أبدا؛ لارتباطها بفعله ـ سبحانه ـ وهو الفعال لما يريد، لا يرده أحد عما أراد وقضى.

والإرادة الشرعية فيها جانبان:

الأول: أنها لا تكون إلا فيما يحبه الله؛ كقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة: ١٨٥]، فالتخفيف على العباد في الطاعة في حال المرض أو السفر محبوب لله سبحانه.

الثاني: أنه لا يلزم وقوعها، لتعلقها بفعل العبد، فقد يفعل ما يريده الله منه شرعا، وقد لا يفعل؛ كإباحة الفطر للمسافر والمريض، قد يقع منهما، وقد يصومان، وهو عليهما شاق، والله يريد؛ أي: يحب التخفيف عليهما؛ لكن لم يقع بصومهما (١).

وبهذا يزول **الإشكال** الوارد على هذه العقول، والله الموفق، والهادي إلى سواء السبيل.

وقبل أن أختم الحديث عن كتاب (الجامع لعلم القرآن)، أشير إلى كثرة

---

(١) ينظر في الفرق بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن القيم، ط: دار الكتب العلمية (ص:٤٦٥).." [2]

---

(١) التفسير اللغوي للقرآن الكريم مساعد الطيار ص/٢١٥

(٢) التفسير اللغوي للقرآن الكريم مساعد الطيار ص/٢١٨

"على غيره من باب تقديم الأولى، فلا **إشكال** في ذلك، لأن ذلك التقديم ليس فيه إلغاء للأقوال الأخرى المحتملة.

والمقصود هنا أن يقتصر على معنى ويلغي غيره من الأقوال المحتملة إلغاء تاما، وهذا المنهج مما يتميز به أهل البدع، بل إنهم . أحيانا . لا يذكرون قول السلف، وإن ذكروه لم يحسنوا عرضه؛ لجهلهم بأقوال السلف ومعرفة معانيها.

ومن الأمثلة التي وقع فيها قصر اللفظ على أحد محتملاته، وإبطال غيره، ما وقع في تفسير العلم في قوله تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فقوله: ﴿من علمه﴾ يحتمل معنيين:

الأول: لا يحيطون بشيء من معلوماته.

الثاني: لا يحيطون بشيء من علم ذاته وصفاته (١).

وقد قصر المبتدعة معنى هذا اللفظ على الأول دون الثاني، إما إنكارا لصفة العلم الإلهي، وإما إنكارا لتبعض علم الله تعالى.

قال القاضي عبد الجبار (ت:٤١٥): «فإن سأل المخالف، فقال: إن هذه الآية تدل على أنه تعالى علم بعلم؛ لأنه قال: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾.

فجوابه: أن ظاهره يدل على أن علمه يتبعض؛ لدخول لفظ التبعيض فيه، فإن تمسكتم بالظاهر، فقولوا بذلك، وإن عدلتم إلى أن المراد بذلك المعلومات ليصح التبعض فيها بذلك، سقط التعلق بالظاهر.

---

(١) ينظر: الصواعق المرسلة (٤:١٣٧٢)، وتفسير ابن كثير (١:٦٧٩ – ٦٨٠)، وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي (١:٣١٥)، وتفسير آية الكرسي، لمحمد ابن عثيمين (ص:١٧)..." (١)

"على أن من ألف كتابا لطلابه فهم أدرى به من غيرهم ممن يجيء بعدهم، وأنه لو وقع اختلاف في الفهم بين طالب من طلاب الأستاذ ورجل جاء بعده بقرون فإن العقل يدل على قبول قول الطالب وتقديمه لأنه أدرى بكتاب أستاذه وبملابساته.

وهذه الصورة شبيهة بحال من نزل القرآن بين ظهرانيهم، وتعلموا على يد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلموا أتباعهم هذا الكتاب، فهم أدرى به وبملابساته من غيرهم، فلا يقع في ظن أحدنا أنه فاتهم شيء من فهم هذا القرآن.

٩ – فإن قلت: ما ظهر لنا في هذا الزمان من تصديق لما في كتاب ربنا مما اكتشفه الباحثون في الأرض والسماء، كيف نعمل به مع ما ذكرت؟

فالجواب: إن ثبوت فهم السلف لجميع معاني القرآن لا يعني انتهاء هذا الفهم عندهم فقط، لكنه يعني أنه لم يبق عندهم ما يحتاجون إليه ولم يفهموه؛ هذا أولا.

وثانيا: إنهم قد ظهر عندهم أفهام جديدة بسبب بعض الحوادث التي حدثت في عصرهم، ونزلوها على الآيات، وعملوا بها، فدل ذلك على أصل المسألة، وهو جواز إحداث قول جديد؛ لأن القول بغير ذلك يلزم منه وقوف التفسير، فأين تقف به؟ أتقف به على الصحابة، أم على التابعين، أم على أتباع التابعين، وما الحجة في ذلك، وأين تضع ما صح من تفسيرات

---

(١) التفسير اللغوي للقرآن الكريم مساعد الطيار ص/٦٢٧

للعلماء الذين جاءوا بعدهم؟

ثالثا: إن ما صح دلالة القرآن عليه من قضايا العلوم المعاصرة لا يعترض عليه بعدم معرفة السلف له، وإنما يرفض لو كانوا علموه فأبطلوه، أو علم أنهم علموه فتركوه، فتركهم مع علمهم به يدل على وجود **إشكال** في ذلك، وذلك ما لم يقع منهم.." (١)

"الإمام عبد القاهر الجرجاني – وكذلك الوقوف على مثل منهج الأستاذ الجليل محمود محمد شاكر في تذوق البيان عموما – توقف طالب الحق على هذه الحقيقة العالية، التي تقصر دونها همم المتعجلين ﴿ولولا أن المقام لا يسمح بمزيد من القول في هذا؛ لألقيت عليه ضوءا كاشفا (١) .

---

(١) ولعل من تتمة الكلام في هذه المسألة أن نذكر أن الصواب قد جانب الأستاذ الجليل الشيخ عبد الحميد الفراهي – رحمه الله – في **جوابه** عن هذا **الإشكال** الأخير.. فقد رده بأن قلل من قيمة الشعر نفسه﴾ حيث قال: ((زعم بعض العلماء أن الكلام المنظم الذي يجري إلى عمود خاص ليس من عادة العرب؛ فإنك ترى في شعرهم اقتضابا بينا، فلو جاء القرآن على غير أسلوبهم ثقل عليهم. وهذا زعم باطل. فإن العرب كانوا يتلهون بالشعر، ولا يعدونه من المعالى، وإنما كانوا يعظمون الحكماء، ويحبون الخطب الحكيمة. ولذلك كان الأشراف يأنفون عن قول الشعر وأن يعرفوا به، وإنما يستعملونه نزرا على وجه الحكمة وضرب المثل. ومحض الوزن والنظم لا يعد شعرا. إن للشعر مواضع من فنون الهزل والإطراب، فهو على كل حال من لهو الحديث..))

ثم قال – رحمه الله –: ((.. فإذا تبين لك هذا الفرق بين الشعر والبيان، وأن العرب لم يكن أكثر كلامهم الجزل شعرا.. فهل لك بعد ذلك أن تجعل القرآن على أسلوب الشعر وأنه مقتضب البيان كمثلة؟ ﴿ألا ترى كيف جعل الله ذلك من ذمائم الشعراء؟ وقدمه على الكذب – مع ظهور شناعة الكذب﴾ ؛ فنبه على أن القول من غير غاية وعمود ونظام أدل على سخافة القائل، فقال – تعالى – في ذم هؤلاء الشعراء: ﴿ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾ (الشعراء /٢٢٥، ٢٢٦) .. هل الهيمان في كل واد إلا الجريان في القول من غير مقصد ونظام؟ ﴿)) (دلائل النظام، عبد الحميد الفراهي، ط. الدائرة الحميدية ومكتبتها، الهند، ١٣٨٨؟، ص ٢٠، ٢١) .

قلت: وهذا كلام خطير – فوق أنه غير صحيح﴾ –، يشبه ما قام به الإمام الجليل الباقلاني في كتابه العظيم (إعجاز القرآن) من نسف لمعلقة امرئ القيس ((قفا نبك..)) حتى يثبت إعجاز القرآن، وكأن إعجاز القرآن لا يثبت إلا بهلهلة منقبة العرب العقلية الأولى ﴿.. وهو الأمر الذي نقده نقدا صارما، ودل على خطورته البالغة شيخ العربية الراحل الأستاذ الجليل محمود محمد شاكر – عليه رحمة الله – في مقدمته النفيسة لكتاب الأستاذ مالك بن نبي (الظاهرة القرآنية) ..

ولولا أن يتسع بنا الكلام حتى يخرج عن مجاله لشفيت القول في هذا.. ولكن أكتفي بأن أقول إن الشعر هو أعلى وأغلى ما تعلق به العرب، وأنفس ما أثر عنهم وأنهم كانوا يعظمونه لدرجة أن علقوا نفائسه على جدران الكعبة – وهي أقدس ما

---

(١) الإعجاز العلمي إلى أين مساعد الطيار ١٠٢/١

كانوا يعظمون﴾ -.. وذلك أمر متواتر عنهم، لا مجال لإنكاره، وطلب الدليل عليه يشبه طلب الدليل على النهار ﴿وهل كانت تستقيم معجزة القرآن الباهرة على أولئك العرب الأقحاح لو كان شعرهم ومبلغ علمهم على مثل هذه الركاكة والمكانة المهينة؟﴾ .. إن هذا لشيء عجيب حقا ﴾

ويمكن أن أضيف هنا أن من المقرر لدى علماء الأمة الأثبات أنه لا يستقل أحد بفهم القرآن حتى يستقل بفهم هذا الشعر الجاهلي، وإلى ذلك يشير قول الشافعي - وكان، رضي الله عنه، من أبصر الناس بهذا الأمر -: ((لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجل عارف بكتاب الله.. بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به. ويكون بعد ذلك بصيرا بحديث رسول الله ((...)) ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف عن القرآن. ويكون بصيرا بالشعر، وما يحتاج إليه للسنة والقرآن)) .. فليس يكفي أن يكون عارفا بالشعر، بل - وكما يقول الشيخ محمود شاكر - أن يكون بصيرا به أشد البصر﴾ . انظر: فصل في إعجاز القرآن، مقدمة محمود شاكر لكتاب (الظاهرة القرآنية) لمالك بن نبي، دار الفكر - دمشق، ١٩٨١ م - ١٤٠٢؟، ص ٤١.." (١)

"المعنى، فلم أنكر عليهم عيسى عليه السلام بقوله: اتقوا الله إن كنتم مؤمنين (١١٢) ؟

قلنا: إن إنكاره عليهم إنما كان لأنهم أتوا بلفظ يحتمل المعنى الذي لا يليق بالمؤمن المخلص إرادته، وإن كانوا لم يريدوه.

فإن قيل: كيف قال عيسى (ع) :

ولا أعلم ما في نفسك [الآية ١١٦] وكل ذي نفس فهو ذو جسم، لأن النفس عبارة عن الجوهر القائم بذاته المتعلق بالجسم تعلق التدبير، والله تعالى منزه عن الجسم.

قلنا: النفس تطلق على معنيين:

أحدهما هذا، والثاني حقيقة الشيء وذاته كما يقال: نفس الذهب والفضة محبوبة: أي ذاتهما، والمراد به في الآية ثانيا هذا المعنى. [والنفس ترد بمعنى عند، أي تعلم ما عندي، ولا أعلم ما عندك ولعل هذا المعنى أقرب المعاني للآية الكريمة] «١» .

فإن قيل: كيف قال عيسى (ع) : ما قلت لهم إلا ما أمرتني به [الآية ١١٧] ، مع أنه قال لهم كثيرا من الكلام المباح غير الأمر بالتوحيد؟

قلنا: معناه قلت لهم فيما يتعلق بالإله.

فإن قيل: إذا كان عيسى لم يمت، وإنما هو حي في السماء فكيف قال فلما توفيتني [الآية ١١٧] .

قلنا: أراد بالتوفي إتمام مدة إقامته في الأرض، وإتمامه قد سبق في قوله:

إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي [آل عمران/ ٥٥] والسؤال إنما يتوجه على قول من قال: إن السؤال والجواب وجدا يوم رفعه الى السماء، وأما من قال: إن السؤال إنما يكون يوم القيامة وعليه الجمهور، فالجواب مطابق ولا إشكال فيه.

في قوله تعالى: إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم (١١٨) .

---

(١) مصابيح الدرر في تناسب آيات القرآن الكريم والسور عادل بن محمد أبو العلاء ص/٣٥

فإن قيل: لو قال عيسى عليه السلام: إن تعذبهم فإنك أنت العزيز الحكيم، وإن تغفر لهم فإنهم عبادك، كان أظهر مناسبة؟

---

(١) . راجع لسان العرب، مادة نفس.." (١)

"المستثنى في الظاهر، وهو قوله سبحانه في الآية نفسها: إلا من رحم لأن المرحوم معصوم، فظاهره يقتضي «١» لا معصوم إلا من رحم: أي لا معصوم من الغرق بالطوفان إلا من رحمه الله بالإنجاء في السفينة؟

قلنا: عاصم هنا بمعنى معصوم، كقوله تعالى: من ماء دافق (٦) [الطارق] أي مدفوق، وقوله تعالى:

فهو في عيشة راضية (٢١) [الحاقة] أي مرضية، وقول العرب: سر كاتم: أي مكتوم. الثاني أن معناه: لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم، أي إلا الراحم وهو الله تعالى، وليس معناه المرحوم، فكأنه قال: لا عاصم إلا الله. الثالث أن معناه: لا عاصم اليوم من أمر الله إلا مكان من رحم الله من المؤمنين، ونجاهم وهو السفينة، ويناسب هذا الوجه قوله تعالى: وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم (٤١) وهذا لأن ابن نوح عليه السلام، لما جعل الجبل عاصما من الماء، رد نوح عليه السلام، ذلك، ودله على العاصم وهو الله تعالى، أو المكان الذي أمر الله بالالتجاء إليه، وهو السفينة.

فإن قيل: كيف صح أمر السماء والأرض بقوله تعالى وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي [الآية ٤٤] وهما لا يعقلان، والأمر والنهي إنما يكون لمن يفعل ويفهم الخطاب؟

قلنا: الخطاب لهما في الصورة، والمراد به الخطاب للملائكة الموكلين بتدبيرهما. الثاني: أن هذا أمر إيجاب لا أمر إيجاد، وأمر الإيجاد لا يشترط فيه العقل والفهم، لأن الأشياء كلها بالنسبة الى امر الإيجاد مطيعة منقادة لله تعالى، ومنه قوله تعالى: إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون (٨٢) [يس] وقوله تعالى:

فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها [فصلت/ ١١] كل ذلك أمر إيجاد.

فإن قيل: لم قال تعالى هنا: ونادى نوح ربه فقال رب [الآية ٤٥] بالفاء، وقال في قصة زكريا عليه الصلاة

---

(١) . قوله (فظاهره يقتضي إلخ) لا يخفى أنه على هذا الظاهر لا ورود لصورة **الإشكال**، إذ هو عين ما صدر به في **الجواب** عنه فكان المناسب في تقدير السؤال، بقاء العاصم على حقيقته، وهو الحافظ، وجعل المراد ممن رحم، المرحوم لا الراحم، وهو الله تعالى، كما هو أحد التأويلات.." (٢)

"لموسى (ع) ، واعده الله تعالى جانب الطور الأيمن لإتيانه التوراة؟

قلنا: المواعدة، وإن كانت لموسى (ع) ، ولكنها، لما كانت لإنزال كتاب بسبب بني إسرائيل، وفيه بيان شريعتهم وأحكامهم وصلاح معاشهم ومعادهم، أضيفت إليهم المواعدة بهذه الملابسة والاتصال.

فإن قيل: قوله تعالى: وما أعجلك عن قومك يا موسى (٨٣) سؤال عن سبب العجلة، فإن موسى (ع) لما واعده الله تعالى

---

(١) الموسوعة القرآنية خصائص السور جعفر شرف الدين ٢/٢٧٨

(٢) الموسوعة القرآنية خصائص السور جعفر شرف الدين ٤/٩٤

بإنزال التوراة عليه بجانب الطور الأيمن، وأراد الخروج إلى ميعاد ربه اختار من قومه سبعين رجلا يصحبونه إلى ذلك المكان، ثم سبقهم شوقا إلى ربه وأمرهم بلحاقه، فعوتب على ذلك، وكان الجواب المطابق أن يقول: طلبت زيادة رضاك أو الشوق إلى لقائك وتنجيز وعدك، فلم قدم ما لا يطابق السؤال، وهو قوله تعالى: هم أولاء على أثري [الآية ٨٤] ؟

قلنا: ما واجهه ربه به تضمن شيئين:

إنكار العجلة في نفسها، والسؤال عن سببها فبدأ موسى (ع) بالاعتذار عما أنكره تعالى عليه، بأنه لم يوجد منه إلا تقدم يسير لا يعتد به في العادة، كما يتقدم المقدم جماعته وأتباعه ثم عقب العذر بجواب السؤال عن السبب، بقوله كما ورد في التنزيل: وعجلت إليك رب لترضى (٨٤) .

فإن قيل: أليس أن أئمة اللغة قالوا:

العوج بالكسر في المعاني، وبالفتح في الأعيان، ولهذا قال ثعلب: ونقول في الأمر والدين عوج، وفي العصا ونحوها عوج، كالجبال والأرض، فكيف صح فيها المكسور، في قوله تعالى: لا ترى فيها عوجا ولا أمتا (١٠٧) ؟

قلنا: قال ابن السكيت: كل ما كان مما ينتصب كالحائط والعود، قيل فيه عوج بالفتح، والعوج بالكسر ما كان في أرض أو دين أو معاش، فعلى هذا لا إشكال. الثاني: أنه أريد به نفي الاعوجاج الذي يدرك بالقياس الهندسي ولا يدرك بحاسة البصر، وذلك اعوجاج لاحق بالمعاني، فلذلك قال فيه عوج بالكسر ومما يوضح هذا أنك لو سويت قطعة أرض غاية التسوية، بمقتضى نظر العين، بموافقة جماعة من البصراء، واتفقتم على أنه لم يبق فيها عوج قط، ثم أمرت المهندس أن يعتبرها بالمقاييس." (١)

"المبحث السابع لكل سؤال جواب في سورة «النمل» «١»

إن قيل: ما الحكمة في تنكير الكتاب في قوله تعالى وكتاب مبين (١) .

قلنا: الحكمة في التفخيم والتعظيم كقوله تعالى: في مقعد صدق عند مليك مقتدر (٥٥) [القمر] .

فإن قيل: العطف يقتضى المغايرة، فلم عطف الكتاب المبين على القرآن، والمراد به القرآن؟

قلنا: قيل إن المراد بالكتاب المبين اللوح المحفوظ، فعلى هذا لا إشكال وعلى القول الاخر، فتقول العطف يقتضي المغايرة مطلقا إما لفظا وإما معنى، بدليل قول الشاعر: فألفى قولها كذبا ومينا وقولهم: جاءني الفقيه والظريف والمغايرة لفظا أمر ثابت.

فإن قيل: لم قال تعالى: إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم أعمالهم [الآية ٤] .

وقال تعالى في موضع آخر: وإذ زين لهم الشيطان أعمالهم [الأنفال: ٤٨] .

قلنا: تزيين الله تعالى لهم الأعمال بخلقه الشهوة والهوى وتركيبها فيهم، وتزيين الشيطان بالوسوسة والإغواء والغرور والنميمة، فصحت الإضافتان.

---

(١) الموسوعة القرآنية خصائص السور جعفر شرف الدين ٥/٢٥٢

فإن قيل: لم قيل هنا سآتيكم [الآية ٧] وقيل في سورة طه: لعلي آتيكم

---

(١) . انتقي هذا المبحث من كتاب «أسئلة القرآن المجيد وأجوبتها» ، لمحمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، غير مؤرخ.." (١)

"المبحث السابع لكل سؤال **جواب** في سورة «الواقعة» «١»

إن قيل: ما الحكمة من التكرار في قوله تعالى: والسابقون السابقون (١٠) ؟

قلنا، فيه وجهان: أحدهما أنه تأكيد مقابل لما سبقه من التأكيد في قوله تعالى: فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة (٨) وأصحاب المشئمة ما أصحاب المشئمة (٩) . كأنه قال تعالى:

والسابقون هم المعروف حالهم، المشهور وصفهم. ونظيره قول أبي النجم: «أنا أبو النجم وشعري شعري» . الثاني: أن معناه: والسابقون إلى طاعة الله، هم السابقون إلى جنته وكرامته، ثم قيل المراد بهم السابقون إلى الإيمان من كل أمة، وقيل الذين صلوا إلى القبلتين، وقيل أهل القرآن، وقيل السابقون الى المساجد، وقيل السابقون الى الخروج في سبيل الله، وقيل هم الأنبياء صلوات الله عليهم، فهذه خمسة أقوال.

فإن قيل: لم قال تعالى: يطوف عليهم ولدان مخلدون (١٧) ، مع أن التخليد ليس صفة مخصوصة بالولدان في الجنة، بل كل أهل الجنة مخلدون فيها، لا يشيبون ولا يهرمون، بل يبقى كل واحد أبدا على صفته التي دخل الجنة عليها؟

قلنا: معناه أنهم لا يتحولون عن شكل الولدان. وقيل مقرطون. وقيل مسورون، ولا **إشكال** على هذين القولين.

فإن قيل: لم قال تعالى: لآكلون من شجر من زقوم (٥٢) فمالؤن منها البطون (٥٣) فشاربون عليه من الحميم (٥٤)

---

(١) . انتقي هذا المبحث من كتاب «أسئله القرآن المجيد وأجوبتها» ، لمحمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، غير مؤرخ.." (٢)

"يلزم من انتفاء أحدهما وجود الآخر إلا بعد قيام سببه، فلما لم يكن هؤلاء في الدنيا كفارا ولا مؤمنين، كان لهم في الآخرة حكم آخر غير حكم الفريقين.

الوجه الثاني: سلمنا أنهم كفار، لكن انتفاء العذاب عنهم لانتفاء شرطه، وهو قيام الحجة عليهم، فإن الله تعالى لا يعذب إلا من قامت عليه حجته.

الوجه الثالث: قوله: "وإن كان معذورا فكيف يؤمر أن يقتحم النار، وهي أشد العذاب؟ "، فالذي قال هذا يوهم أن هذا الأمر عقوبة لهم، وهذا غلط، وإنما هو تكليف واختبار، فإن بادروا إلى الامتثال لم تضرهم النار شيئا". انتهى كلام ابن القيم.

---

(١) الموسوعة القرآنية خصائص السور جعفر شرف الدين ٦/١٩٥

(٢) الموسوعة القرآنية خصائص السور جعفر شرف الدين ٩/١٢٧

أجوبة أصحاب المسلك الأول والثالث – وهم القائلون بنجاة أهل الفترة، والقائلون بامتحانهم في الآخرة – عن الأحاديث الواردة في المسألة، والتي تفيد بظاهرها تعذيب أهل الفترة:

اختلف أصحاب هذين المسلكين في **الجواب** عن الأحاديث الواردة في المسألة، وخاصة الأحاديث الواردة في أبوي النبي – صلى الله عليه وسلم –، وسأذكر أولا أجوبتهم عن الأحاديث بعامة، ثم أذكر مذاهب العلماء في مصير والدي النبي – صلى الله عليه وسلم –، يلي ذلك أجوبة أصحاب هذين المسلكين عن الأحاديث الواردة في تعذيب أبوي النبي – صلى الله عليه وسلم –:

أولا: أجوبتهم عن أحاديث تعذيب أهل الفترة بعامة:

أما القائلون بامتحانهم في الآخرة فلا **إشكال** عندهم في تلك الأحاديث؛ لأنها محمولة على أن هؤلاء ممن لا يجيب يوم القيامة؛ فلا منافاة بينها وبين الآيات. (١)

وأجاب بعضهم باحتمال أن يكون هؤلاء . الذين أخبر النبي – صلى الله عليه وسلم – بأنهم من أهل النار، ومنهم أبوي النبي – صلى الله عليه وسلم – . بلغتهم دعوة نبي من الأنبياء، قبل بعثة نبينا محمد – صلى الله عليه وسلم –، فلم يؤمنوا بها، وإنما رضوا بدين قريش، من الشرك وعبادة

(١) انظر: البداية والنهاية، لابن كثير (٢/ ٢٦١).." [١]

"حديث عبد الله بن عمرو، رضي الله عنهما، وكما تقدم فإن هذا الحديث لا يعارض حديث أبي هريرة رضي الله عنه، بل هو موافق ومفسر له؛ لأن معنى حديث أبي هريرة: أن للمجاهد الأجر تاما إن لم يغنم، أو الأجر والغنيمة معا إن غنم، فالأجر حاصل على كل حال، غنم أو لم يغنم، لكنه مع الغنيمة أنقص، وهو مقدر في الشق الثاني مع الغنيمة، وإن لم يصرح بذكره، وكما ترى فإن هذا المعنى لا يعارض حديث عبد الله بن عمرو، ولا يعارض الآية أيضا.

وأما ما ذكره أصحاب المذهب الثاني من أجوبة عن حديث عبد الله بن عمرو؛ فكلها لا تخلوا من ضعف، وقد تقدم بيان ذلك.

وأما قولهم: إنه لا يعلم غازيا أعظم من أهل بدر، وقد أصابوا من الغنيمة، ولو كان أخذها ينقص من الأجر ما كانت فضيلة لهم؛ **فجوابه**: أنه ليس في غنيمة بدر نص أنهم لو لم يغنموا لكان أجرهم على قدر أجرهم وقد غنموا فقط، وكونهم مغفورا لهم، مرضيا عنهم، ومن أهل الجنة؛ لا يلزم أن لا يكون وراء هذا مرتبة أخرى هي أفضل منه، مع أنه شديد الفضل عظيم القدر. (١)

وأما قولهم: إن «أو» – في قوله – صلى الله عليه وسلم –: «من أجر أو غنيمة» – هي بمعنى «الواو»؛ فيرد عليه **إشكال**؛ لأنه يقتضي من حيث المعنى أن يكون الضمان وقع بمجموع الأمرين لكل من رجع، وقد لا يتفق ذلك؛ فإن كثيرا من الغزاة يرجع بغير غنيمة، فما فر منه الذي ادعى أن «أو» بمعنى «الواو» وقع في نظيره؛ لأن رواية «أو» ظاهرها يوهم أن من رجع

(١) الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم أحمد القصير ٣١٣/١

بغنيمة رجع بغير أجر، على حين يلزم من القول بأنها بمعنى «الواو» أن كل غاز يجمع له بين الأجر والغنيمة معا، وهذا المعنى لا يصح كما تقدم، مع ما فيه من المخالفة لحديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، والذي فيه أن الذي يغنم يرجع بأجر لكنه أنقص من أجر من لم يغنم. (٢)

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، للنووي (١٣/ ٧٨)، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي (٣/ ٧٤٩)، وإحكام الأحكام، لابن دقيق العيد (٢/ ٣٠٣)، وفتح الباري، لابن حجر (٦/ ١١)، وعمدة القاري، للعيني (١/ ٢٣٢).

(٢) انظر: فتح الباري، لابن حجر (٦/ ١١٥)، وإحكام الأحكام، لابن دقيق العيد (٢/ ٣٠٥)، ومرقاة المفاتيح، للملا علي القاري (٧/ ٣٢٥).." [1]

"استشكال ظاهر الحديث، والذي فيه نسبة الدنو والتدلي إلى الله تعالى، ومن هذه الأجوبة:

١ - أن الدنو والتدلي في الحديث المراد بهما قرب الكرامة، لا قرب المكان.

ذكر هذا **الجواب**: ابن فورك، والقاضي عياض، والعيني. (١)

قال القاضي عياض: «اعلم أن ما وقع من إضافة الدنو والقرب هنا من الله، أو إلى الله، فليس بدنو مكان، ولا قرب مدى، وإنما هو دنو النبي - صلى الله عليه وسلم - من ربه وقربه منه إبانة عظيم منزلته، وتشريف رتبته، وإشراق أنوار معرفته، ومشاهدة أسرار غيبه وقدرته، ومن الله تعالى له مبرة وتأنيس، وبسط وإكرام». اهـ (٢)

٢ - أن ما جاء في حديث شريك هي رؤيا رآها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في نومه، ولا **إشكال** فيما يراه - صلى الله عليه وسلم - في منامه.

ذكر هذا **الجواب**: الخطابي (٣)، والسهيلي. (٤)

قال الخطابي: «ليس في هذا الكتاب - يعني صحيح البخاري - حديث أشنع ظاهرا، ولا أشنع مذاقا من هذا الفصل؛ فإنه يقتضي تحديد المسافة بين أحد المذكورين وبين الآخر، وتمييز مكان كل واحد منهما، هذا إلى ما في التدلي من التشبيه والتمثيل له بالشيء الذي تعلق من فوق إلى أسفل، فمن لم يبلغه من هذا الحديث إلا هذا القدر مقطوعا عن غيره، ولم يعتبره بأول القصة وآخرها اشتبه عليه وجهه ومعناه، وكان قصاراه: إما رد الحديث من أصله، أو الوقوع في التشبيه، وهما خطتان مرغوب عنهما، وأما من اعتبر أول الحديث بآخره فإنه يزول عنه **الإشكال**؛ فإنه مصرح فيهما بأنه كان رؤيا؛ لقوله في

---

(١) انظر على الترتيب: مشكل الحديث، لابن فورك (١/ ١٥٦)، والشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض (١/ ١٥٦)، وعمدة القاري، للعيني (٢٥/ ١٧٢).

---

(١) الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم أحمد القصير ٤٨٨/١

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض (١/ ١٣١)، وانظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم (١/ ٥٢٨).

(٣) أعلام الحديث، للخطابي (٤/ ٢٣٥٢).

(٤) الروض الأنف، للسهيلي (٢/ ٢٠٢).." [١]

"الإشكال الثاني: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – منهي عن الاستغفار للمشركين (١)؛ فكيف جاز له أن يستغفر للمنافقين ويصلي عليهم، مع علمه بالنهي، والجزم بكفرهم في الآية نفسها؟ (٢)

المبحث الرابع: مسالك العلماء في دفع الإشكال الوارد في الحديث:

للعلماء في دفع الإشكال الوارد في الحديث مسلكان:

الأول: مسلك قبول الحديث، مع توجيهه.

وهذا مذهب الأكثر من المفسرين والمحدثين، ولهم في الجواب عن الإشكالين الواردين في الحديث أقوال:

أولا: الجواب عن فهمه – صلى الله عليه وسلم – التخيير من الآية، وفهمه أن الزيادة على السبعين نافعة للمستغفر له:

اختلف أصحاب هذا المذهب في الجواب عن ذلك على أقوال:

الأول: أن الله تعالى خير نبيه على الحقيقة، فكان مباحا له – صلى الله عليه وسلم – أن يستغفر للمنافقين، حتى نزل النهي عن ذلك.

= البروق، للقرافي (٢/ ٥٩)، وفتح الباري، لابن حجر (٨/ ١٨٩ – ١٩٠)، ومحاسن التأويل، للقاسمي (٥/ ٤٦٤).

(١) قال الحافظ ابن حجر في الفتح (٨/ ١٩٠): «قوله تعالى: (ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم (١١٣)) [التوبة: ١١٣] هذه الآية نزلت في قصة أبي طالب حين قال له النبي – صلى الله عليه وسلم -: «لأستغفرن لك ما لم أنه عنك»، وكانت وفاة أبي طالب بمكة قبل الهجرة اتفاقا، وقصة عبد الله بن أبي هذه في السنة التاسعة من الهجرة، فكيف يجوز مع ذلك الاستغفار للمنافقين مع الجزم بكفرهم في نفس الآية؟ ». اهـ

(٢) انظر حكاية الإشكال في الكتب الآتية: مشكل الآثار، للطحاوي (١/ ٧٠)، ومعاني القرآن، للنحاس (٢/ ٤٦٧)، وزاد المسير، لابن الجوزي (٣/ ٨٠)، ومفاتيح الغيب، للرازي (١٦/ ١٢١)، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي (٢/ ٦٤١)، وتفسير القرطبي (٨/ ١٤٠)، وفتح الباري، لابن حجر (٨/ ١٩٠).." [٢]

"الإيراد الرابع: أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – قال للنبي – صلى الله عليه وسلم -: «أتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي عليه» (١)، وفي رواية: «أليس قد نهاك الله أن تصلي على المنافقين» (٢)، وهذا يدل على تقدم نزول

---

(١) الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم أحمد القصير ٥٢٢/١

(٢) الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم أحمد القصير ٦١٣/١

آية النهي عن الاستغفار للمشركين، ومن في حكمهم.

والجواب: أن هاتين الروايتين ذكرتا في حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وأما حديث ابن عباس فلفظه: «أتصلي على ابن أبي وقد قال يوم كذا وكذا، كذا وكذا، أعدد عليه قوله» (٣)، وهذه الرواية هي المحفوظة وهي أولى من رواية ابن عمر.

قال أبو العباس القرطبي: «الذي يظهر – والله تعالى أعلم – أن البخاري ذكر هذا الحديث من رواية ابن عباس، وساقه سياقة هي أتقن من هذه، وليس فيها هذا اللفظ». ثم ذكر حديث ابن عباس وقال: «وهذا مساق حسن، وترتيب متقن، ليس فيه شيء من **الإشكال** المتقدم، فهو الأولى». اهـ (٤)

ويحتمل أن يكون عمر – رضي الله عنه – فهم ذلك من قوله تعالى: (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة)، يؤيد هذا الاحتمال: ما رواه ابن أبي حاتم (٥)، عن عمر – رضي الله عنه – قال: «أراد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أن يصلي على عبد الله بن أبي؛ فأخذت بثوبه فقلت: والله ما أمرك الله بهذا، لقد قال: (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم)»، وما رواه ابن مردويه (٦)، عن ابن عباس – رضي الله عنه – قال: قال عمر: أتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي عليه؟ قال: أين؟ قال: استغفر لهم، الآية». (٧)

****

---

(١) هذه الرواية أخرجها مسلم في صحيحه، في كتاب الفضائل، حديث (٢٤٠٠).

(٢) هذه الرواية أخرجها البخاري في صحيحه، في كتاب اللباس، حديث (٥٧٩٦).

(٣) هذه الرواية أخرجها البخاري في صحيحه، في كتاب الجنائز، حديث (١٣٦٦).

(٤) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي (٢/ ٦٤٠).

(٥) تفسير ابن أبي حاتم (٦/ ١٨٥٣).

(٦) ذكره الحافظ ابن حجر في الفتح (٨/ ١٨٦).

(٧) انظر: المصدر السابق (٨/ ١٨٦).." [1]

"فأما قصة جبريل عليه السلام مع فرعون فإنها من هذا الباب، فإن غاية ما يقال فيه: إن الله سبحانه وتعالى منع فرعون من الإيمان وحال بينه وبينه عقوبة له على كفره السابق، ورده للإيمان لما جاءه.

وأما فعل جبريل من دس الطين في فيه فإنما فعل ذلك بأمر الله لا من تلقاء نفسه.

وأما قول الإمام: «لم يجز لجبريل أن يمنعه من التوبة بل يجب عليه أن يعينه عليها وعلى كل طاعة»، **فالجواب**: أن هذا إذا كان تكليف جبريل كتكليفنا، يجب عليه ما يجب علينا، وأما إذا كان جبريل إنما يفعل ما أمره الله به، والله سبحانه وتعالى هو الذي منع فرعون من الإيمان، وجبريل منفذ لأمر الله، فكيف لا يجوز له منع من منعه الله من التوبة، وكيف يجب عليه إعانة من لم يعنه الله، بل قد حكم عليه وأخبر عنه أنه لا يؤمن حتى يرى العذاب الأليم، حين لا ينفعه الإيمان.

---

(١) الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم أحمد القصير ٦٢٨/١

وقد يقال: إن جبريل عليه السلام إما أن يتصرف بأمر الله فلا يفعل إلا ما أمر الله به، وإما أن يفعل ما يشاء من تلقاء نفسه لا بأمر الله، وعلى هذين التقديرين فلا يجب عليه إعانة فرعون على التوبة، ولا يحرم عليه منعه منها؛ لأنه إنما يجب عليه فعل ما أمر به، ويحرم عليه فعل ما نهي عنه، والله سبحانه وتعالى لم يخبر أنه أمره بإعانة فرعون، ولا حرم عليه منعه من التوبة، وليست الملائكة مكلفين كتكليفنا.

وقوله: «وإن كان التكليف زائلا عن فرعون في ذلك الوقت فحينئذ لا يبقى هذا الذي نسب إلى جبريل فائدة»، **جوابه**: أن يقال: إن للناس في تعليل أفعال الله قولين:

أحدهما: أن أفعاله لا تعلل، وعلى هذا التقدير فلا يرد هذا السؤال أصلا، وقد زال **الإشكال**.

والقول الثاني: أن أفعاله تبارك وتعالى لها غاية بحسب المصالح التي لأجلها فعلها، وكذا أوامره ونواهيه، لها غاية محمودة محبوبة لأجلها أمر بها ونهى عنها، وعلى هذا التقدير قد يقال لما قال فرعون: آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل، وقد علم جبريل أنه ممن حقت عليه كلمة." (١)

"وهو اختيار القاضي ابن عطية، وحكاه مذهب الجمهور من المفسرين. (١)

واستدل له: بأن الرضاع والحمل لا يكون إلا في الدنيا، وأما الآخرة فلا يكون فيها شيء من ذلك.

وأجاب عن الأحاديث الواردة في المسألة: باحتمال أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قرأ الآية المتضمنة ابتداء أمر الساعة، ثم قصد في تذكيره وتخويفه إلى فصل من فصول يوم القيامة، وهذا من الفصاحة. (٢)

المذهب الثاني: أن الزلزلة المذكورة في الآية كائنة يوم القيامة بعد قيام الناس من قبورهم.

وهذا التفسير هو اختيار ابن جرير الطبري، وابن العربي، وابن الجوزي، وأبي عبد الله القرطبي، والنووي، والحافظ ابن حجر، والشنقيطي. (٣)

وعمدتهم في هذا التفسير الأحاديث الواردة في المسألة، الدالة على أن ذلك كائن يوم القيامة، يوم أن يقول الله تعالى لآدم عليه السلام: أخرج بعث النار.

ولهم في **الجواب** عن **الإشكال** الوارد في الأحاديث مسلكان:

الأول: حمل الأوصاف المذكورة في الحديثين على المجاز.

ويرى أصحاب هذا المسلك أن ما ذكر في الأحاديث هو كناية عن شدة الهول والهلع، بحيث إنه لو حضرت حامل حينئذ لوضعت، ولو حضرت مرضعة لذهلت عما أرضعت.

---

(١) المحرر الوجيز، لابن عطية (٤/ ١٠٦).

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر على الترتيب: تفسير الطبري (٩/ ١٠٥)، والتذكرة في أحوال الموتى والآخرة، للقرطبي، ص (٢٠٥)، وفيه النقل

---

(١) الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم أحمد القصير ٦٣٥/١

عن ابن العربي، وكشف المشكل من حديث الصحيحين، لابن الجوزي (٣/ ١٤٩)، والتذكرة، للقرطبي، ص (٢٠٧)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٣/ ١٢٢)، وفتح الباري، لابن حجر (١١/ ٣٩٨)، وأضواء البيان، للشنقيطي (٥/ ١١).." [1]

"غيرهم لها، ويحتمل أن يكون القمر ليلتئذ، كان في بعض المنازل التي تظهر لبعض أهل الآفاق دون بعض، كما يظهر الكسوف لقوم دون قوم. وقال الخطابي: انشقاق القمر آية عظيمة لا يكاد يعدلها شيء من آيات الأنبياء، وذلك أنه ظهر في ملكوت السماء خارجا من جملة طباع ما في هذا العالم المركب من الطبائع، فليس مما يطمع في الوصول إليه بحيلة، فلذلك صار البرهان به أظهر، وقد أنكر ذلك بعضهم، فقال: لو وقع ذلك لم يجز أن يخفى أمره على عوام الناس؛ لأنه أمر صدر عن حس ومشاهدة، فالناس فيه شركاء والدواعي متوفرة على رؤية كل غريب، ونقل ما لم يعهد فلو كان لذلك أصل لخلد في كتب أهل التسيير والتنجيم؛ إذ لا يجوز إطباقهم على تركه وإغفاله مع جلالة شأنه ووضوح أمره، **والجواب** عن ذلك أن هذه القصة خرجت عن بقية الأمور التي ذكروها، لأنه شيء طلبه خاص من الناس فوقع ليلا؛ لأن القمر لا سلطان له بالنهار، ومن شأن الليل أن يكون أكثر الناس فيه نياما ومستكنين بالأبنية، والبارز بالصحراء منهم إذا كان يقظان يحتمل أنه كان في ذلك الوقت مشغولا فما يلهيه من سمر وغيره، ومن المستبعد أن يقصدوا إلى مراصد مركز القمر ناظرين إليه لا يغفلون عنه، فقد يجوز أنه وقع ولم يشعر به أكثر الناس، وإنما رآه من تصدى لرؤيته ممن اقترح وقوعه، ولعل ذلك

إنما كان في قدر اللحظة التي هي مدرك البصر. وقال الرازي في تفسيره الكبير -بعد ما أثبت هذه المعجزة- ما لفظه: وأما المؤرخون تركوه، لأن التواريخ في أكثر الأمر يستعملها المنجم وهو لما وقع الأمر قالوا بأنه مثل خسوف القمر، وظهور شيء في الجو على شكل نصف القمر في موضع آخر فتركوا حكايته في تواريخهم. والقرآن أدل دليل، وأقوى مثبت له، وإمكانه لا يشك فيه، وقد أخبر عنه الصادق فيجب اعتقاد وقوعه. وحديث امتناع الخرق والالتئام حديث اللئام. وقد ثبت جواز الخرق والتخريب على السموات، وذكرناه مرارا فلا نعيده) (١) .

-رابعا: **الإشكال** الأصولي:

فالرد على هذا **الإشكال** بالمنع والتسليم:

---

(١) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي للمباركفوري (٦/٣٤٢-٣٤٣) .." [2]

"هديي، تعرف منهم وتنكر» . قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: «نعم، دعاة إلى أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها» . قلت: يا رسول الله صفهم لنا. فقال: «هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا» . قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم» ، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام. قال: «فاعتزل تلك الفرق

---

(١) الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم أحمد القصير ٦٦٣/١

(٢) دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم = الطعن في القرآن الكريم والرد على الطاعنين عبد المحسن المطيري ص/

كلها، ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك» (١) .

وهناك نوع ثالث ولكن لا نستطيع أن نعدهم من الطاعنين، وإن كانوا قد عملوا أعمالا–سواء عن قصد أو عن غير قصد– فتحت الباب للطاعنين في القرآن (٢) ؛ من تأويل غير مقبول في تفسير القرآن، أو جواب عن إشكال فيه تنازل وتسليم مبطن به، أو تحريف معاني كثير من الثوابت إلى معان تساير العصر –بزعمهم– أو إلغائها بالكلية، أو تكلف الاستدلال بآية على ما لا تدل عليه من قريب أو بعيد (٣) .

---

(١) متفق عليه: (البخاري: كتاب المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، رقم: ٣٤١١، ومسلم: كتاب الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند الفتن، رقم: ١٨٤٧) .

(٢) انظر: اتجاهات التجديد فى تفسير القرآن الكريم، لاستاذنا الدكتور شريف، ص: ٧٣٧.

(٣) مثل إنكار المعجزات كلها ما عدا القرآن، وإنكار أشراط الساعة الصغرى وبعض الكبرى مثل نزول عيسى والمهدي ويأجوج مأجوج والدابة، وإنكار بعض الغيبيات مثل عالم الجن والملائكة، وإنكار تعدد الزوجات والحجاب وملك اليمين وإنكار السحر، وتأويل الطير الأبابيل بالجراثيم، إباحة بعض أنواع الربا؛ والزعم أن القرآن يدل على جواز تحضير الأرواح، وغير ذلك من سلسلة الأخطاء التي فتحها على مصراعيها تقديم العقل على النقل والانبهار بالعالم الغربي ومحاولة مسايرته.

انظر: في بيان أخطاء هؤلاء والرد عليهم:

اتجاهات التفسير في العصر الراهن للدكتور عبد المجيد عبد السلام المحتسب، دار البيارق، الأردن، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢.

منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، للدكتور فهد الرومي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٢٢.

التفسير ومناهجه لدى مدرسة الإمام محمد عبده للدكتور محمود بسيوني فوده، مطبعة الأمانة، القاهرة.

العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، لمحمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، أ. د. فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧.

اتجاه التفسير فى العصر الحديث، للشيخ مصطفى محمد الطير، مطبعة مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٧٥.

اتجاهات التجديد فى تفسير القرآن الكريم فى مصر، أ. د. محمد ابراهيم شريف، دار التراث القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.." [1]

"قبل قطرب، بل إن هناك من هو قبل الإمام سفيان أيضا، وهو الإمام مقاتل بن سليمان (١) فله كتاب " الجوابات في القرآن "، ولكن هذه الكتب الثلاثة مفقودة.

ولعل أقدم الكتب التي وصلت إلينا في هذا العلم مفردا، هو كتاب ابن قتيبة (٢) "مشكل القرآن". وأما الجواب عن بعض الإشكالات القرآنية في ثنايا الكتب، من غير إفراد لهذا الموضوع، فكثير؛ فقد رد الإمام مالك في موطأه على

---

(١) دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم = الطعن في القرآن الكريم والرد على الطاعنين عبد المحسن المطيري ص/٣٦

(١) (كبير المفسرين أبو الحسن مقاتل بن سليمان البلخي، قال ابن المبارك: وأحسن ما أحسن تفسيره لو كان ثقة قيل: إن المنصور ألح عليه ذباب:، فطلب مقاتلا فسأله لم خلق الله الذباب. قال ليذل به الجبارين. وقيل: إنه قال: سلوني عما دون العرش. فقالوا: أين أمعاء النملة؟ فسكت: وسألوه: لما حج آدم من حلق رأسه؟ فقال لا أدري. قال وكيع كان كذابا. مات مقاتل سنة نيف وخمسين ومائة قال البخاري: مقاتل لا شيء ألبتة. قلت–القائل الذهبي–: أجمعوا على تركه) انظر: سير أعلام النبلاء (٧/٢٠١–٢٠٢) بتصرف.

(٢) ابن قتيبة: العلامة الكبير ذو الفنون أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، وقيل: المروزي الكاتب، صاحب التصانيف، نزل بغداد وصنف وجمع وبعد صيته، وقد ولي قضاء الدينور، وكان رأسا في علم اللسان العربي والأخبار وأيام الناس، ومات رحمه الله وذلك في شهر رجب سنة ست وسبعين ومئتين. انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/٢٩٦–٣٠٠) بتصرف، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، الطابعة التاسعة، ١٤١٣.." [١]

"المبحث الثالث: اتجاهات العلماء في التأليف في هذا المجال

للعلماء في الكتابة في هذا الفن عدة اتجاهات؛ لأن منهم من يقف عند المادة التي يدرسها، **والإشكالات** التي ترد عليها. ومنهم من يفرد لهذه الطعون كتبا – أو أجزاء من كتب – ثم يرد عليها. وثمة من يركز على شبيهات كتاب أو شخص بعينه، ومن هؤلاء من يهتم بالطعون من حيث هي، دون التفات لقائلها.. وبيان ذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: من حيث المادة التي تدرس فلهم فيها اتجاهان على سبيل الإجمال:

١ – **الجواب** على الطعون **والإشكالات** اللغوية والنحوية:

مثل كتاب " مشكل إعراب القرآن " (١) للقيسي (٢) ، و" إعراب مشكل

---

(١) في مجلدين تحقيق ياسين السواس، طبع دار المأمون للتراث، دمشق.

(٢) والقيسي هو: أبو بكر محمد مكي بن أبي طالب حموش بن حمد بن مختار القيسي المقرئ أصله من القيروان، وانتقل إلى الأندلس، وسكن قرطبة، وهو من أهل التبحر في العلوم خصوصا القرآن،كثير التصنيف والتصانيف عاش اثنين وثمانين سنة، ورحل غير مرة وحج وجاور، وتوسع في الرواية، وبعد صيته وقصده الناس من النواحي لعلمه ودينه، وولى خطابة قرطبة، وكان مشهورا بالصلاح والخلق جيد الدين والعقل، توفي سنة ثمانية وسبعين وخمسمائة. انظر: شذرات الذهب (٢/٢٦٠).." [٢]

"إذ أتاني الشيطان في سنة النو *

* م ومن مال ميله مثبورا

قال: أخبرني عن قوله تعالى: (فأجاءها المخاض (قال: ألجأها. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت حسان

---

(١) دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم = الطعن في القرآن الكريم والرد على الطاعنين عبد المحسن المطيري ص/٤٨

(٢) دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم = الطعن في القرآن الكريم والرد على الطاعنين عبد المحسن المطيري ص/٥٠

بن ثابت يقول:

إذ شددنا شدة صادقة * * فأجأناكم إلى سفح الجبل قال: أخبرني عن قوله تعالى: (نديا (قال: النادي المجلس. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟

قال: نعم، أما سمعت الشاعر يقول:

يومان يوم مقامات وأندية * * ويوم سير إلى الأعداء تأويب

إلى آخر تلك المسائل، وقد جاءت في كتاب "الإتقان" للسيوطي في أكثر من ثلاثين صفحة (١) .

وقد بلغت الأبيات التى استشهد بها ابن عباس في شرح ألفاظ القرآن الكريم التي سئل عنها مائة وواحدا وتسعين بيتا. يقول السيوطي عنها: أنه حذف منها بضعة عشر سؤالا، وهذا يدل على أن أسئلة نافع بن الأزرق وأجوبة ابن عباس والأبيات التي استشهد بها قد زادت كل منها على المائتين. (٢) .

٢ – الجواب على الطعون والإشكالات المعنوية:

أي الطعون التي سببها عدم فهم المعنى، أو القصور في فهمه، أو سوء القصد، وهذا النوع هو الأكثر، ويذكر في ثنايا هذه الكتب الجواب على المطاعن، والإشكالات العقدية والفقهية واللغوية أيضا؛ إذا كان لها

---

(١) انظر: الإتقان للسيوطي (٢/٥٥–٨٨) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

(٢) مدخل إلى علم التفسير: ٧١، ٧٢.." [1]

"ولكن انظر كيف كان جوابه حين راجعه عمر: (إني رسول الله، ولست أعصيه، وهو ناصري) يقول: إنما أنا عبد مأمور ليس لي من الأمر شيء إلا أن انفذ أمر مولاي واثقا بنصره قريبا أو بعيدا، وهكذا ساروا راجعين وهم لا يدرون تأويل هذا الإشكال حتى نزلت سورة الفتح ، فبينت لهم الحكم الباهرة والبشارات الصادقة فإذا الذي ظنوه ضيما وإجحافا في بادئ الرأي كان هو النصر المبين والفتح الأكبر وأين تدبير البشر من تدبير القدر؛ ﴿وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة من بعد أن أظفركم عليهم وكان الله بما تعملون بصيرا، هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا أن يبلغ محله ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطئوهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله في رحمته من يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وكان الله بكل شيء عليما لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام أن شاء الله آمنين محلقين رءوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا﴾ [سورة الفتح الآيات: ٢٤–٢٧]) (١) .

٩–إخباره في هذا الكتاب بأمور تحصل بعد موته وعلوم لم تكن في عصره، وقد قيل: يمكن أن تخدع كل الناس بعض الوقت، ويمكن أن تخدع بعض الناس كل الوقت، ولكن لا يمكن أن تخدع كل الناس كل الوقت،

---

(١) دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم = الطعن في القرآن الكريم والرد على الطاعنين عبد المحسن المطيري ص/٥٤

(١) النبأ العظيم، ص:٣٠-٣٤.." [١]

"ومن هذا الباب حديث عن عبد الله بن عمر أنه قال: كنا جلوسا مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، إذ جاء ه رجل من الأنصار فسلم عليه ، ثم أدبر الأنصاري فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : «يا أخا الأنصار كيف أخي سعد بن عبادة؟» ، فقال: صالح. فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : «من يعوده منكم؟» فقام وقمنا معه ونحن بضعة عشر ، ما علينا نعال ولا خفاف (١) ولا قلانس (٢) ولا قمص ، نمشي في تلك السباخ حتى جئناه ، فاستأخر قومه من حوله حتى دنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه الذين معه" (٣) ، وهذا **الجواب** وجيه وقوي.

٣-أن هارون كان رجلا معلنا بالفسق ، فشبهت به.

٤-هارون المقصود به هنا ليس هو هارون أخي موسى ، بل هو أخ لمريم حقيقة فنسبت إليه، فقد عرض هذا **الإشكال** على النبي (صلى الله عليه وسلم) وأجاب عنه بهذا **الجواب**، فقد أخرج الإمام مسلم عن المغيرة بن شعبة قال: لما قدمت نجران سألوني فقالوا: إنكم تقرءون (يا أخت هارون (وموسى قبل عيسى بكذا وكذا. فلما قدمت على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) سألته عن ذلك، فقال: «إنهم كانوا يسمون بأنبيائهم والصالحين قبلهم» (٤) .

وهذا نص قاطع صحيح صريح في هذه القضية فلا محيد عنه (٥) ،

(١) الخفاف: جمع خف وهو مايلبس على الرجل من الجلد.

(٢) القلانس: جمع قلنسوة، وهي من ملابس الرأس. لسان العرب (١٨١/٦) .

(٣) أخرجه مسلم (كتاب الجنائز، باب في عيادة المريض، رقم:٩٢٥) .

(٤) أخرجه مسلم (كتاب الآداب، باب النهي عن التكني بأبي القاسم ، وبيان ما يستحب من الأسماء، رقم:٢١٣٥)

(٥) قال الدكتور عبد الرحمن بدوي بعد أن ذكر هذا **الجواب**: هذا الافتراض وإن كان غير مستحيل في ذاته ، إلا أنه يفتقر إلى أي مستند آخر لإثباته. انظر: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص:١٧٠) ، وذكر أن هذا الاحتمال لا دليل عليه وإنما أوجدته احتياجات القضية، (دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص:١٧١) ، وقال: هذه المشكلة لم تثر في حياة النبي (صلى الله عليه وسلم) . دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص:١٨٠) ،وكنت أظنه في البداية لم يطلع على هذا الحديث ، ولكنه قال في الخاتمة (ص:١٨٩) : وما ذكره مسلم والترمذي في موضوع الحوار الذي دار بين المغيرة الذي أرسله النبي إلى نجران وأهل تلك البلاد، هو في رأينا مختلق لتأييد أن هذا الاعتراض أجاب عنه النبي بنفسه. وهذا الكلام لاشك في بطلانه؛ فإنه؛ لم يضعف هذا الحديث أحد من أهل العلم ، بل هو في أصح الكتب بعد كتاب الله وهو صحيح البخاري، وما المانع أن يعرض هذا **الإشكال** على النبي، لاسيما أن أهل نجران نصارى ويعرفون تاريخ عيسى ومريم.." [٢]

(١) دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم = الطعن في القرآن الكريم والرد على الطاعنين عبد المحسن المطيري ص/٢٠٣

(٢) دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم = الطعن في القرآن الكريم والرد على الطاعنين عبد المحسن المطيري ص/٣٦٠

"ومن الأنصار عبادة بن الصامت، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وفضالة بن عبيد، ومسلمة بن مخلد، وأبو الدرداء، وأنس بن مالك، وأبو زيد بن السكن.

"**إشكال**"

روى البخاري في صحيحه ثلاثة أحاديث:

الأول: عن قتادة قال سألت أنس بن مالك رضي الله عنه: من جمع القرآن على عهد النبي -صلى الله عليه وسلم؟ قال: أربعة، كلهم من الأنصار: أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد١.

الثاني: عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "مات النبي -صلى الله عليه وسلم- ولم يجمع القرآن غير أربعة: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت وأبو زيد قال ونحن ورثناه"٢.

الثالث: عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: "خذوا القرآن من أربعة: من عبد الله بن مسعود، وسالم، ومعاذ، وأبي بن كعب" ٣.

وقد يستدل بهذه الأحاديث على أن الذين يحفظون القرآن هم: عبد الله بن مسعود، وسالم بن معقل مولى أبي حذيفة، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو زيد بن السكن، وأبو الدرداء.

وهذا يخالف ما هو معلوم أن الذين يحفظون القرآن من الصحابة جم غفير وليس محصورا بهذا العدد.

والجواب عن هذا **الإشكال** من وجوه:

الأول: أنه لا يراد بهذه الأحاديث الحصر وإنما يراد به ضرب المثل،

---

١ رواه البخاري ج٦ ص١٠٢، ١٠٣.

٢ رواه البخاري ج٦ ص١٠٣.

٣ رواه البخاري ج٦ ص١٠٢.." (١)

"**إشكال** ودفعه:

قد يشكل فهم قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ ١.

فإن لم تكن هذه الآية هي آخر ما نزل بل نزل بعدها آيات، فكيف يقول اليوم أكملت لكم دينكم؟

والجواب: أن هذه الآية نزلت على الرسول -صلى الله عليه وسلم- وهو يخطب في يوم عرفة في حجة الوداع في السنة العاشرة وبالتحديد ظهر يوم الجمعة ٩/ ١٢/ ١٠هـ وإذا كان الرسول -عليه الصلاة والسلام- توفي يوم الاثنين لليلتين خلتا من ربيع الأول سنة ١١هـ فتكون هذه الآية قد نزلت قبل وفاته صلى الله عليه وسلم بنحو واحد وثمانين يوما وقد مر بنا أن قوله تعالى: ﴿واتقوا يوما ترجعون فيه إلى

---

(١) دراسات في علوم القرآن - فهد الرومي فهد الرومي ص/٧٠

١ سورة المائدة: الآية ٣.." (١)

"الموضوع رقم الصفحة

(١) دراسات في علوم القرآن - فهد الرومي فهد الرومي ص/٢٤٢

كتاب الوحي ٧٤

صفته ٧٥

أدوات الكتابة ٧٥

مزاياه ٧٦." (١)

"بطلان جميع الآلهة وتبين أن الإله الحق والمعبود بالحق هو الله وحده كما نبه على ذلك جمع من أهل العلم منهم أبو العباس ابن تيميه وتلميذه العلامة ابن القيم وآخرون رحمهم الله.

ومن أدلة ذلك قوله سبحانه: ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾ ١ فأوضح سبحانه في هذه الآية أنه هو الحق وأن ما دعاه الناس من دونه هو الباطل، فشمل ذلك جميع الآلهة المعبودة من دون الله من البشر والملائكة والجن وسائر المخلوقات، واتضح بذلك أنه المعبود بالحق وحده، ولهذا أنكر المشركون هذه الكلمة وامتنعوا من الإقرار بها لعلمهم بأنها تبطل آلهتهم لأنهم فهموا أن المراد بها نفي الألوهية بحق عن غير الله سبحانه ولهذا قالوا **جوابا** لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم، لما قال لهم: قولوا: لا إله إلا الله ﴿أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب﴾ ٢، وقالوا أيضا: ﴿أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون﴾ ٣ وما في معنى ذلك من الآيات.

وبهذا التقدير يزول جميع **الإشكال** ويتضح الحق المطلوب والله

---

١ سورة الحج الآية رقم (٦٢) .

٢ سورة ص الآية رقم (٥) .

٣ سورة الصافات الآية رقم (٣٦) .." (٢)

---

(١) دراسات في علوم القرآن – فهد الرومي فهد الرومي ص/٤٦٥

(٢) الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله عبد الله بن عبد الرحمن الجربوع ٢٠٩/١